Moh. Khasan, M.Ag

Rekonstruksi FIQH PEREMPUAN

Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

بسم الله الرحمن الرحيم

REKONSTRUKSI FIQH PEREMPUAN

Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur

UNDANG-UNDANG HAK CIPTA NO. 19 TAHUN 2002

Pasal 2

(1). Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta dan Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72

(1). Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,- (lima miliar rupiah).

(2). Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagai-mana dimaksud pada Pasal 2 ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).

Moh. Khasan, M.Ag

Rekonstruksi FIQH PEREMPUAN

Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur

AKFImedia

REKONSTRUKSI FIQH PEREMPUAN

Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur

Penulis: **Moh. Khasan, M.Ag**
Editor: **Moh. Arifin, M.Hum**
Layout dan Desain Sampul: **hilya-ar**

Penerbit:
AKFI media
Jl. Taman Beringin Mulia 35 Ngaliyan Semarang 50185
Telp. [024] 703-55117
http://akfi-media.blogspot.com
e-mail:akfimedia@asia.com

ISBN 978-602-8572-06-4
Hak Cipta dilindungi Undang-undang
Cetakan Pertama, Desember 2009

Sumber Pengambilan Gambar Sampul:
http://www.sappho.dk/ findes-liberal-islam.htm
http: www.pbase.com/ sheila/image/41386684

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Moh. Khasan
Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur / Moh. Khasan, editor Moh. Arifin / Cet.1, -- Semarang: Akfi Media, 2009.
xii + 144 hlm.; 21 cm.
ISBN 978-602-8572-06-4

وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾

"Dan barangsiapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya dan melanggar ketentuan-ketentuan-Nya, niscaya Allah memasukkannya ke dalam api neraka sedang ia kekal di dalamnya; dan baginya siksa yang menghinakan."
(QS. an-Nisa': 14)

"Para fuqaha yang tidak mengenal *hudûd* Allah itu tidak berbeda dengan sebuah kesebelasan yang hanya dapat bermain sepak bola tepat di garis batas tanpa dapat memanfaatkan lebar lapangan."
(Muhammad Syahrur ibn Daib)

CSSMORA UIN WALISONGO

Selamat dan Sukses

Atas Ujian Promosi Doktor
Dalam Bidang Hukum Pidana Islam di UIN Walisongo

Dr. Moh. Khasan, M.Ag

Kaprodi S1 Ilmu Falak dan Pengelola PBSB UIN Walisongo

Semoga ilmu yang diperoleh bermanfaat bagi Universitas, Agama, Nusa dan Bangsa

@cssmorauinws CSSMoRA UIN Walisongo @www.cssmorawalisongo.org

PENGANTAR PENULIS

Al-hamdu lillâhi Rabb al-'âlamîn, segala puji bagi Allah SWT, berkat rahmat, hidayah, serta inayah-Nya penulis dapat menyelesaikan karya ilmiah ini. Shalawat dan salam mudah-mudahan tercurah kepada junjungan Nabi Agung Muhammad SAW.

Buku yang saat ini berada di tangan Anda ini berjudul *"Rekonstruksi Fiqh Perempuan: Telaah terhadap Pemikiran Muhammad Syahrur"*, yang gagasan-gagasan awalnya merupakan penelitian yang dilakukan dalam rangka memenuhi tugas akhir dalam program pendidikan pasca sarjana S2. Penulis mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian tulisan ini baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karenanya perkenankan penulis mengucapkan terima kasih kepada Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA, Prof. Dr. Gunaryo, M.Soc.Sc., Dr. H. Abdul Hakim, MA, H. Abu Hapsin, MA, Ph.D, yang telah memberikan sumbangan pemikiran, kritik, dan saran dalam proses penulisan karya ini.

Kepada keluarga penulis, orang tua, saudara, istri tercinta: Yunio Miqiy Husna Yanti, anak-anakku tersayang: Muhammad

Jad Maula, dan Ahmad Abdurrohman Azzam, terima kasih perhatian, kasih sayang, semangat, dan motivasinya yang tak tergantikan oleh apapun. Juga kepada saudaraku, Moh. Arifin, M.Hum, yang telah bersedia menjadi editor atas naskah saya ini.

Kepada pihak penerbit yang bersedia menerbitkan buku ini, sebagai salah satu upaya ilmiah, yakni penyebaran ilmu pengetahuan, diucapkan terima kasih yang tak terhingga. Semoga tujuan penerbitan buku ini dapat tercapai.

Akhir kata dengan segenap usaha yang telah penulis curahkan dalam karya ini tentu tentu masih banyak kelemahan dan kekurangan. Karena itu saran dan kritik pembaca sangat penulis harapkan demi perbaikan di masa yang akan datang. Semoga bermanfaat.

Wallâhu a'lam bi ash-Shawâb.

Semarang, Desember 2009

Penulis

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis—vii
Daftar Isi—ix

BAB I
PENDAHULUAN—1

A. Latar Belakang Masalah—1
B. Pokok Masalah—11
C. Tujuan Penelitian—11
D. Telaah Pustaka—12
E. Metode Penelitian—16
F. Sistematika Pembahasan—18

BAB II
MUHAMMAD SYAHRUR DAN PERKEMBANGAN MODERNISME—21

A. Sejarah Kehidupan dan Karya-karya Muhammad Syahrur—21
B. Muhammad Syahrur dalam Perkembangan Modernisme—27

BAB III
KONSEP DASAR PEMIKIRAN KEISLAMAN MUHAMMAD SYAHRUR—37

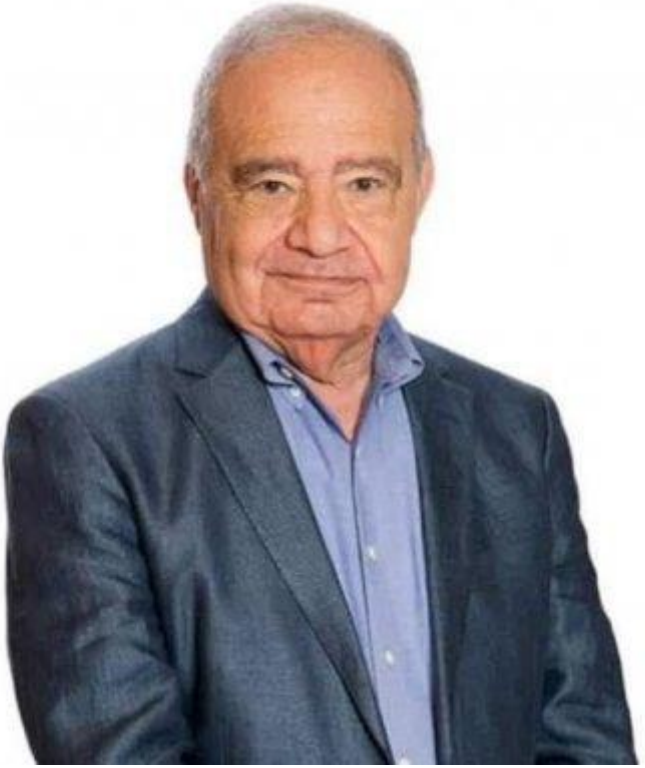
A. Rekonstruksi Muhammad Syahrur terhadap Pembacaan al-Qur'an—37
B. Landasan Filosofis dan Metodologis Pemikiran Keislaman Muhammad Syahrur—47
C. Konfigurasi Teori *Hudûd* Muhammad Syahrur—53
    1. Konsep Muhammad Syahrur tentang Sumber Hukum Islam—53
        a. Al-Qur'an—53
        b. As-Sunnah—61
        c. Ijma'—70
    2. Teori *Hudûd* dan Rumusan Metodiknya—73

BAB IV
REKONSTRUKSI FIQH PEREMPUAN MUHAMMAD SYAHRUR—87

A. Pemikiran Hukum Muhammad Syahrur tentang Perempuan—87
    1. Konsep Poligami—89
    2. Pakaian Wanita dan Peran Kemasyarakatannya—92
    3. Konsep Waris dan Wasiat—97
    4. Hubungan Antara Laki-laki dan Perempuan dalam Keluarga (Masalah Kepemimpinan)—106
    5. Hubungan Laki-laki dan Perempuan—111
B. Rekonstruksi Metodologis (*Istinbath* Hukum) Muhammad Syahrur tentang Perempuan—112
C. Kritik terhadap Pemikiran Hukum Syahrur—121

BAB V
PENUTUP—131

Daftar Pustaka—135
Tentang Penulis—143



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kaum perempuan dan kedudukannya dalam kehidupan sosial merupakan sebuah fenomena yang selalu menarik perhatian. Apalagi dalam masyarakat yang—secara umum—bersifat patrilineal (memuliakan kaum laki-laki dalam semua aspek kehidupan). Semakin berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi, termasuk di dalamnya ilmu sosial, berakibat kehidupan manusia yang semula terasa biasa-biasa saja mulai "terusik" dan "terkritisi" oleh modernitas. Tanpa disadari, manusia telah terjerumus dalam praktek *misoginy,* istilah modern yang berarti tindakan penindasan terhadap kaum perempuan, baik secara langsung maupun tidak langsung dan baik berlangsung dengan kasar maupun halus.

Lebih-lebih ketika alat analisis gender dalam ilmu-ilmu sosial ditemukan, barulah terasa ada "yang tidak beres" dalam keseharian hidup kita. Satu contoh, hampir semua ulama fiqh (hukum Islam) pada periode awal telah "lengah" dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkenaan dengan perempuan dalam al-

Qur'an, sehingga mereka cenderung memahaminya secara literal. Akibatnya, tidak heran kalau hukum Islam banyak menghadapi serangan gencar di abad modern, dengan tuduhan telah "menindas" kaum perempuan dan menjadikannya sebagai anggota masyarakat "kelas dua".

Munculnya fenomena modernitas yang telah menguasai setiap lini kehidupan manusia tersebut telah menjadi pemicu dinamika pemikiran Islam kontemporer. Menurut Montgomery Watt dalam *Islamic Fundamentalism and Modernity,* munculnya pergulatan pemikiran Islam tidak lain adalah dalam kerangka bagaimana Islam harus membangun cita dirinya *(self image of Islam)* di tengah realitas dunia modern yang senantiasa berubah dan berkembang.[1]

Dalam dunia keperempuanan/kewanitaan, pembangunan *self image of Islam* dari dahulu hingga sekarang masih menjadi permasalahan yang tak kunjung berakhir. Profil perempuan muslimah dengan segala kualifikasinya, baik kualifikasi fisik maupun etik, ternyata menjadi sebuah konsep yang *debatebel*. Masih harus dibuktikan apakah semua ini disebabkan al-Qur'an sendiri tidak memiliki konsep yang jelas atau karena faktor lain. Kehadiran kelompok (paham) yang mengatasnamakan diri sebagai *feminisme*[2] membuat perdebatan seputar perempuan tersebut semakin "berkembang" dan "produktif".

---

[1] W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity,* London and New York: Routledge, 1988, hlm. 140.

[2] "Feminisme" adalah istilah yang menggambarkan sebuah perspektif analisis gender dalam disiplin keilmuan sosiologi yang lebih luas. Feminis tidak muncul dari satu pemikiran teoritis dan gerakan yang tunggal, yang berlaku bagi seluruh perempuan dalam seluruh waktu, karena ini adalah analisis maupun gerakan yang bersifat historis dan kontekstual. Artinya

Beberapa tokoh yang biasa diidentikkan dengan gerakan/ paham *feminis* dunia antara lain: Asghar Ali Engineer, Riffat Hassan, Fatima Mernissi dan Amina Wadud Muhsin dan lain-lain. Pemikiran-pemikiran mereka yang telah banyak dipublikasikan, baik dalam bentuk buku, artikel maupun makalah-makalah, mengindikasikan bahwa kehadiran mereka sebagai fenomena yang patut diperhitungkan. Misi yang mereka bawa jelas, yaitu mempresentasikan cara pemahaman yang lain terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang gender. Hal ini tidak lain didasari oleh persepsi bahwa pemahaman ayat-ayat al-Qur'an tentang gender selama ini tidak apresiatif terhadap kaum hawa dan lebih menunjukkan dominasi kaum laki-laki. Ashghar Ali Engineer pernah mengemukakan perasaannya, bahwa:

> "Secara historis, telah terjadi dominasi laki-laki dalam semua masyarakat sepanjang zaman, kecuali dalam masyarakat matriarkhal, yang jumlahnya tidak seberapa. Perempuan dianggap lebih rendah daripada laki-laki. Dari sini muncullah doktrin ketidaksetaraan antara laki-laki dan perempuan. Perempuan tidak cocok memegang kekuasaan ataupun memiliki kemampuan yang dimiliki laki-laki dan, karena itu dianggap tidak setara dengan laki-laki. Dengan dibatasi di rumah dan di dapur, dia dianggap tidak mampu mengambil keputusan di luar wilayahnya."[3]

---

muncul sebagai jawaban atas masalah-masalah perempuan yang aktual menyangkut ketidakadilan dan ketidaksederajataan pada suatu waktu. Lihat Budhy Munawar Rahman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman" dalam: M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (editor), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern,* Yogyakarta: Ababil, 1996, hlm. 22-23.

[3] Ashghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA & CUSO Indonesia, 1994, hlm. 55.

Secara umum pemikiran tokoh-tokoh feminisme memiliki kesamaan visi yaitu rekonstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an gender yang, menurut mereka, telah ditafsirkan secara "diskriminatif". Tuntutan rekonstruksi tersebut dimanifestasikan dalam tawaran berbagai bentuk pendekatan baru, dari pendekatan kebahasaan, sosio-historis sampai pendekatan ilmu-ilmu sosial modern. Namun semua bentuk pendekatan tersebut memiliki akar permasalahan yang sama, yaitu bahwa semuanya masih berpijak pada ilmu *'Ulum al-Qur'ân* sebagai *starting point*.

Kehadiran Syahrur menjadi fenomena yang cukup menarik perhatian di dunia pemikiran keislaman kontemporer, lebih-lebih di dunia feminisme. Bukan hanya karena sosok pribadinya yang seorang insinyur ilmu kealaman dan fisika, tapi juga karena pemikiran-pemikirannya yang relatif baru dan kontroversial. Sebagai seorang ahli teknik mekanika tanah dan teknik pondasi menjadi sangat luar biasa ketika Syahrur mempunyai misi untuk menciptakan fiqh Islam baru yang dapat berkembang dan senantiasa sesuai dengan fitrah manusia dan dapat beradaptasi dengan segala zaman dan tempat. Konstruksi pemikiran tersebut merupakan salah satu upaya Syahrur menjadikan permasalahan perempuan sebagai salah satu model terapan pemahaman baru fiqh Islam berdasarkan teori-teori baru yang ia rumuskan.

Untuk mencapai pembahasan yang komprehensif tentang kedudukan perempuan dalam hukum Islam, Syahrur menetapkan sepuluh pokok permasalahan sebagai fokus kajian. Kesepuluh pokok permasalahan tersebut adalah: poligami, waris, mahar, pakaian perempuan dan peran kemasyarakatan mereka, hubungan antara pria dan perempuan dalam keluarga, hak untuk bekerja, hak dalam peran politik, akad nikah, talak, dan hubungan antara pria dan perempuan. Secara umum, melalui

kajian tersebut, Syahrur nampaknya bermaksud memberikan apresiasi khusus terhadap perempuan sebagai manusia yang memiliki hak dan kedudukan yang sama dengan laki-laki, baik dalam masalah keagamaan, peran domestik, publik maupun politik.

Munculnya ide-ide Syahrur tersebut didasari keprihatinannya atas perkembangan kajian terhadap fiqh selama ini, khususnya para pengkaji masalah perempuan. Menurutnya, ada beberapa kesalahan mendasar yang dilakukan, baik dari kalangan Islam sendiri yang hanya membahas permasalahan perempuan dari sisi fiqhnya saja, maupun dari kalangan non muslim yang melihatnya dari perspektif yang mereka bangun sendiri tanpa melihatnya dari perspektif Islam sehingga bersifat reduksionis. Kesalahan-kesalahan itu antara lain;

a. Tidak adanya pembedaan antara ayat-ayat yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam *Umm al-Kitâb* dengan ayat-ayat hukum *(hudûd)* dan ayat-ayat pengajaran *(ta'-lîmât)*. Hal ini juga terjadi dalam memahami hadis yang berkaitan dengan kedudukan perempuan.[4]
b. Adanya persepsi yang salah dengan menganggap bahwa hasil yang telah dicapai oleh Nabi dalam memperjuangkan hak-hak perempuan adalah hasil yang telah final. Artinya, adalah suatu kesalahan besar anggapan bahwa perjuangan pembebasan perempuan *(tahrîr al-mar'ah)* itu dimulai dengan terutusnya Nabi dan selesai dengan wafatnya Nabi. Sebagai contoh adalah anggapan bahwa perempuan tidak memiliki hak untuk menduduki jabatan politis karena pada

---

[4] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah,* Cet II, Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî'. 1990, hlm. 593.

masa Nabi tidak ada perempuan yang menduduki jabatan politis.[5]

c. Kesalahan metodologis dalam memahami sebagian ayat yang di dalamnya terdapat lafaz *"an-nisâ'"*, yaitu surat Ali 'Imran ayat 14;

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ .... ﴿١٤﴾

dan surat Al-Baqarah ayat 223;

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ .... ﴿٢٢٣﴾

Apabila kata *"an-nisâ'"* dalam dua ayat tersebut dipahami sebagai bentuk plural dari kata *"imra'ah"*, maka kita akan terjebak dalam situasi yang tidak ada jalan keluarnya, yaitu ketika memahami penggalan akhir ayat 14 surat Ali 'Imran;

... ذَٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا.... ﴿١٤﴾

Pemahaman kita akan terbawa pada kesimpulan untuk menjadikan perempuan sebagai *"matâ'* ( )", sesuatu yang diambil manfaatnya. Dan pemahaman seperti inilah yang dipraktekkan selama berabad-abad. Perempuan dianggap sebagai barang *(thing)*.[6]

Kesalahan-kesalahan metodologis seperti inilah yang menjadikan kedudukan perempuan selama berabad-abad "dikuasai" oleh laki-laki, karena perempuan dianggap sebagai barang yang dapat dimanfaatkan oleh laki-laki. Dalam sebuah artikelnya berkaitan dengan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing,

---

[5] *Ibid.,* hlm. 593-594.

[6] *Ibid.,* hlm. 595.

Syahrur menyatakan bahwa ditinjau dari perspektif sejarah yang murni, kaum perempuan terjatuh ke dalam dua bentuk penindasan. *Pertama*, sebagaimana kaum pria, mereka secara politik, ekonomi dan sosial ditundukkan. *Kedua*, mereka hidup dalam masyarakat yang berorientasi kepada pria.[7] Kondisi yang sedikit banyak telah menjadi persepsi sebagian masyarakat ini menjadi lebih parah lagi, sebab seakan mendapat legitimasi oleh fiqh Islam.

Berikut ini dikemukakan beberapa ilustrasi sederhana pemikiran Syahrur tersebut. *Pertama,* pemikiran Syahrur tentang masalah poligami *(ta'addud az-zawjiyyah)*. Syahrur mengatakan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan poligami termasuk di antara ayat-ayat *hudûd* yang sangat dipengaruhi oleh sisi-sisi historis dan humanis.[8] Ayat-ayat yang berkaitan dengan tema poligami menurut Syahrur mengandung batas maksimal dan minimal dari segi kuantitas *(hadd fi al-kamm)* dan kualitas *(hadd fi al-kayf)*.

Dari segi kuantitas, batas minimal seorang laki-laki dalam menikahi perempuan adalah satu karena tidak mungkin seseorang menikahi perempuan hanya separuhnya saja. Sedangkan batas maksimalnya adalah empat sebagaimana yang terdapat dalam ayat. Inilah batas-batas yang ditentukan oleh Allah dalam masalah poligami. Jika seseorang melarang poligami dan hanya membolehkan monogami maka ia telah berhenti pada batas minimal yang ditentukan oleh Allah dengan tidak melampaui-

---

[7] Muhammad Syahrur, "Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global.,* Jakarta: Paramadina, 2001, hlm. 211.

[8] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân....,* hlm. 597.

nya. Sebaliknya, jika ia membolehkan poligami hingga empat, maka ia telah bergerak dari batas minimal ke batas maksimal.[9]

Sisi kualitas yang dimaksudkan oleh Syahrur ialah apakah perempuan yang hendak dinikahi itu berstatus gadis, janda (mati), ataukah perempuan yang ditalak. Mengenai isteri pertama yang hendak dinikahi oleh seorang laki-laki, Allah dalam al-Qur'an tidak menyebutkan statusnya. Ini menandakan bahwa seseorang boleh menikahi gadis, janda (mati) maupun perempuan yang ditalak sebagai isteri pertamanya. Sedangkan untuk isteri kedua dan seterusnya, Allah membatasinya hanya dengan janda-janda yang mempunyai anak yatim. Ini bisa dilihat dari ayat yang membolehkan poligami:

... فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ....

(النساء: ٣)

yang mensyaratkan adanya keadilan pada anak yatim:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ .... (النساء: ٣)

Dari ayat tersebut dapat diketahui bahwa ia berbicara tentang perkawinan dengan ibu dari anak-anak yatim, yaitu anak yang tidak memiliki ayah lagi, sehingga status perempuan tadi adalah janda.[10]

Ilustrasi *kedua,* tentang wasiat dan warisan. Syahrur membedakan antara makna wasiat dan waris. Bagi Syahrur, wasiat merupakan pendistribusian harta dimana tidak ada aturan-aturan yang jelas kecuali ditetapkan oleh pelaku atau manusia

---

[9] *Ibid.*, hlm. 598.

[10] *Ibid.,* hlm. 598-599.

itu sendiri sedangkan warisan, aturan-aturannya sudah diatur dalam kitab atau sudah ditentukan oleh Tuhan *(furûdh al-muqaddarah)*. Bagi Syahrur, konsep wasiat dan waris yang selama ini dianut dengan merujuk kepada kitab-kitab fiqh klasik mesti didekonstruksi karena beberapa alasan. Di antaranya, secara epistemologis keduanya hanya berkisar pada logika matematis, yakni pengurangan, penjumlahan, pembagian dan perkalian. Sedangkan secara sosiologis, keduanya masih sangat kental dengan budaya patriarkhal *(adz-dzukûriyyah)* sehingga sangat bias gender.[11]

Dalam konteks pembaharuan hukum waris ini, Syahrur mencoba menafsirkan kembali ayat-ayat tentang waris, seperti ayat 11 surat an-Nisa'. Ayat tersebut menggambarkan distribusi warisan yang mesti dibagikan kepada yang berhak. Dalam konteks ayat tersebut agama mengajarkan bahwa bagian anak laki-laki dua kali lipat bagian anak perempuan. Bagi Syahrur, dua kali lipat (sama dengan 66,6 %) jatah yang mesti diperoleh laki-laki merupakan batas maksimal (dalam kondisi apapun 66,6 % merupakan batas tertinggi yang diperoleh laki-laki). Sementara bagian yang mesti diperoleh oleh perempuan yakni 33,3 % merupakan batas minimal (dalam kondisi tertentu perempuan berpeluang memperoleh bagian di atas 33,3 %).

Ilustrasi *ketiga,* tentang pakaian dan profesi perempuan (muslimah). Konstruksi pemikiran Syahrur tentang pakaian perempuan didasarkan atas surat an-Nur: 31. Yang menjadi kata kunci dalam ayat di atas menurut Syahrur adalah *adh-dharb, al-khumûr* dan *al-juyûb*. Kata *adh-dharb* dalam bahasa Arab mempunyai dua arti; *pertama* adalah melangkah di atas muka bumi

---

[11] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah,* Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000, hlm. 221.

untuk kepentingan profesi, perdagangan dan jalan-jalan (dengan membandingkan pada QS. an-Nisa': 94 dan 101, QS. al-Ma'idah: 106). *Kedua,* berarti pembentukan, menjadikan dan pelaksanaan (QS. Ibrahim: 45). Kata *al-khumûr* berasal dari kata *al-khamr* yang berarti penutup. Adapun kata *al-juyûb* merupakan bentuk jamak dari *al-jayb* yang berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat, tidak sekedar satu. Ini berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai kantong atau lubang pakaian.

Syahrur menjelaskan bahwa *al-khumûr* yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan penutup kepala seperti yang lazim diketahui. *Al-khumûr* yang dimaksud mencakup segala macam penutup tubuh, baik yang berlekuk, bercelah dan mempunyai tingkat. Bagi kaum perempuan dimaksudkan sebagai bagian di antara kedua belah buah dada, bagian di bawah buah dada, di bawah ketiak, kemaluan dan kedua bidang pantat.[12]

Kalimat *"wa lâ yadhribna bi arjulihinna"* dimaksudkan sebagai larangan terhadap kaum perempuan agar tidak menampakkan bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyûb*. Hal ini berarti bahwa Allah melarang kaum perempuan beriman untuk bekerja dalam bidang-bidang yang menampakkan bagian tubuh yang terlarang, seperti penari *striptease* dan prostitusi. Berarti juga, diperbolehkan dalam bidang-bidang profesi selain kategori ini.[13]

Dari pemahaman tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *al-hadd al-adnâ* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *al-juyûb,* sedangkan *al-hadd al-a'lâ*-nya. adalah bagian-bagian dalam kategori *mâ zhahara minhâ* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki). Konsekuensi hal

---

[12] *Ibid,* hlm. 607.

[13] *Ibid,* hlm. 613.

ini, seorang perempuan yang menutup seluruh bagian tubuhnya telah melanggar *hudûd* Allah, begitu juga kaum perempuan yang memperlihatkan bagian tubuhnya lebih dari yang termasuk dalam kategori *al-juyûb*. Berarti pula diperbolehkan bagi kaum perempuan untuk berpakaian "sekehendaknya", selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk menunjukkan *az-zînah al-khafiyyah* (perhiasan yang harus disembunyikan).

Berdasarkan hal di atas, penulis menemukan urgensi menghadirkan pemikiran Muhammad Syahrur mengenai kedudukan perempuan dalam hukum Islam. Setidaknya gagasan Syahrur ini dapat menutup celah-celah yang masih terbuka dan berlubang dari pengamatan para feminis dan pemerhati masalah-masalah perempuan selama ini atau bahkan mampu menawarkan suatu gagasan yang sama sekali baru dalam kajian fiqh Islam.

B. Pokok Masalah

Pokok-pokok permasalahan yang akan diteliti dalam buku ini adalah:

1. Bagaimanakah pemikiran hukum Muhammad Syahrur tentang kedudukan perempuan dalam hukum Islam dan apa faktor yang melatarbelakangi pemikiran tersebut?
2. Bagaimanakah metode *istinbath,* hukum yang digunakan Muhammad Syahrur dalam rangka rekonstruksi pemikiran hukum tentang perempuan?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui pemikiran Muhammad Syahrur tentang kedudukan perempuan dalam hukum Islam dan faktor-

faktor yang melatarbelakangi munculnya pemikiran tersebut.

2. Untuk menggali metode *istinbath,* hukum yang digunakan oleh Muhammad Syahrur dalam melakukan rekonstruksi pemikiran hukum tentang perempuan.

D. Telaah Pustaka

Kajian tentang perempuan dalam Islam sampai saat ini sudah banyak dilakukan terutama oleh para aktivis feminis seperti Ashghar Ali Engineer dalam bukunya *The Rights of Women in Islam Hak-hak Perempuan dalam Islam), Islam dan Teologi Pembebasan,* maupun dalam berbagai makalahnya. Untuk mendapatkan konsep-konsep pemahaman al-Qur'an yang berperspektif jender, Asghar menawarkan pendekatan normatif dengan teori Sosio-Teologis. Sebagai konsekuensinya, Asghar mengelompokkan nash menjadi dua; 1) nash *normative-universal,* dan 2) nash *practice-contextual,* sebab al-Qur'an, menurutnya, terdiri atas ajaran normatif (teologis) dan praktis-konstekstual.[14]

Riffat Hassan, seorang feminis muslimah asal Pakistan cenderung menggunakan pendekatan sejarah. Tesisnya, bahwa akar berbagai gagasan dan sikap negatif menyangkut perempuan dalam masyarakat Muslim dan masyarakat lain adalah teologis. Oleh karena itu harus lebih dahulu dibongkar teologinya.[15] Riffat

---

[14] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,...* hlm. 61. Pemikir lain yang setuju dengan pegelompokan nash ini diantaranya adalah Tahir al-Haddad (seorang pemikir Tunisia) dan Masdar Farid Mas'udi (pemikir Indonesia) dengan konsep q*ath'i* dan *zhanni-nya..* Baca: Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan,* Cet. II, Bandung: Mizan, 1997, hlm. 29-30.

[15] Riffat Hassan, dan Fatima Mernissi, *Setara di Hadapan Allah,* terj. Tim LSPPA, Cet. II, Yogyakarta: Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA), 1996, hlm. xi.

menawarkan teori "Teologi Feminis" dalam konteks Islam dengan tujuan bukan saja untuk membebaskan kaum perempuan, tapi juga laki-laki dari struktur dan undang-undang yang tidak adil.[16] Riffat juga menggunakan pendekatan *tematic-cross cultural comparative* ketika membahas masalah penciptaan manusia.[17] Sementara itu feminis muslimah yang lain, Fatima Mernissi, yang juga menggunakan pendekatan sejarah berpendapat bahwa untuk membahas permasalahan kesetaraan perempuan dan laki-laki harus mengikuti pesan moral dalam al-Qur'an, dan untuk mencapainya harus dengan bantuan teori-teori ilmu lain, seperti sosiologi, sejarah, arkelogi, antropologi dan lain-lain.[18]

Amina Wadud Muhsin, seorang intelektual Amerika berbeda pula dalam memandang permasalahan ini. la lebih tertarik menggunakan pendekatan hermeunetik. Dengan metode tersebut, menurutnya, ayat-ayat tentang perempuan baik ketika bersama laki-laki maupun terpisah dianalisis dengan metode sebagai berikut: 1) dalam konteksnya, 2) dalam konteks pembahasan yang sama dalam al-Qur'an, 3) menyangkut soal bahasa yang sama dan struktur sintaksis yang digunakan di seluruh bagian al-Qur'an, 4) menyangkut sikap benar-benar berpegang teguh pada prinsip al-Qur'an, dan 5) dalam konteks al-Qur'an sebagai pandangan hidup.[19]

Di Indonesia, kajian tentang perempuan misalnya terdapat buku *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer* karya Yunahar Ilyas yang menyoroti penafsiran berbagai

---

[16] *Ibid.,* hlm. 42.

[17] *Ibid.,* hlm. 47.

[18] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Addison: Wesley Publishing Company, 1991, hlm. 128.

[19] Amina Wadud Muhsin, *Perempuan dalam Al-Qur'an*, terj. Yanuar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994, hlm. 4.

mufassir klasik dan kontemporer terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan perempuan. Juga disertasi Zaitunah Subhan yang diterbitkan dengan judul *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an,* dan masih banyak lagi karya-karya yang lain.

Karya-karya yang mencoba merespon pemikiran Syahrur, disamping merupakan *overview* (gambaran umum), hanya berkisar pada pembahasan, respon dan kritikan terhadap produk pemikirannya, utamanya berkaitan dengan teori *hudûd (limits)*. Hal ini dapat dilihat misalnya pada kitab *Nahw Fiqh Jadîd,* karya Jamal al-Banna,[20] kitab *Mujarrad Tanjîm,* karya Salim al-Jâbi,[21] *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Qur'ân fi al-Mîzân* karya Ahmad 'Umran[22] dan buku *an-Nash, ash-Shulthah, al-Haqîqah* (karya Nasr Hamid Abu Zayd).[23] Kontribusi keempat buku tersebut terletak pada deskripsinya terhadap pemikiran Syahrur dalam kajian al-Qur'an. Berbeda dengan Abu Zayd yang lebih bersikap apresiatif, Jamal al-Banna, Salim al-Jabi dan Ahmad 'Umran menyatakan ketidaksetujuannya terhadap temuan Syahrur. Mereka juga lebih banyak memberi kecaman terhadap berbagai kesalahan pemahaman Syahrur karena kelemahan bahasanya.

Karya-karya yang lain adalah *A History of Islamic Legal Theories* oleh Wael B. Hallaq. Pembahasan tentang teori Syahrur dalam buku ini bukanlah sebagai pokok bahasan utama melainkan sebagai sampel pemikiran hukum Islam alternatif untuk di-

---

[20] Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadîd: Munthaliqât wa Mafâhim Fahm al-Khithâb al-Qur'âniy*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islamiy, t.th.

[21] Salim al-Jabi, *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah li ad-Duktûr Muhammad Syahrûr Mujarrad Tanjîm*, Damaskus: AKAD, 1991.

[22] Ahmad 'Umran, *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Qur'ân fi al-Mîzân*, Libanon: Dâr an-Nafâ'is, 1995.

[23] Nasr Hamid Abu Zayd, *An-Nash, as-Sulthah, al-Haqîqah: al-Fikr al-Dîniy bayn Irâdat al-Ma 'rifah wa Irâdat al-Haymanah*, Kairo: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1995.

komparasikan dengan pemikiran keislaman kontemporer lainnya, khususnya dengan pemikiran Fazlur Rahman. Dengan demikian pembahasan Hallaq tentang metodologi pembaharuan hukum Islam Syahrur dapat dikatakan masih belum memadai.[24] Adapun penulis lain, Mahami Munir Muhammad Thahir asy-Syawwaf dalam *Tahâfut al-Qirâ 'ah Mu'âshirah,* banyak mengulas tentang kejanggalan-kejanggalan dalam pemikiran Syahrur secara lebih komprehensif dengan penekanan kepada aspek metodologi dan materinya.[25] Dalam bentuk artikel, layak dikemukakan karya Sahiron Syamsudin, berjudul "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigmo-Sintagmatis (Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer Muhammad Syahrur)". Tulisan tersebut lebih menekankan pada kajian metodologis dan ushul fiqh yang ditawarkan Syahrur.

Tulisan-tulisan Syahrur, diakui atau tidak telah memberikan kontribusi yang sangat besar dan penting, baik dari segi metode maupun produk pemikiran. Oleh karena itu, penulis memandang perlu untuk dimunculkan sisi-sisi pemikiran Syahrur yang lain untuk diteliti, dalam hal ini adalah tentang status perempuan dalam hukum Islam. Menurut penulis, bahwa kajian Syahrur tentang perempuan dalam perspektifnya yang baru, contohnya tentang poligami, warisan, pakaian perempuan, hubungan laki-laki dan perempuan dalam rumah tangga serta hubungan laki-laki dan perempuan dengan karakteristik *al-hadd al-a'lâ* dan *al-hadd al-adnâ*-nya telah memberikan kontribusi cukup signifikan dalam khazanah pemikiran hukum Islam utamanya tentang kedudukan perempuan.

---

[24] Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

[25] Mahami Munir Muhammad Thahir asy-Syawwaf, *Tahâfut "al-Qirâ'ah Mu'âshirah",* Cyprus: Asy-Syawwâf li an-Nasyr wa ad-Dirâsât, 1993.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan *(library research)* yang memfokuskan pada pemikiran Muhammad Syahrur tentang kedudukan perempuan dalam kerangka rekonstruksi pemikiran hukum Islam. Sebagai sebuah penelitian kepustakaan, permasalahan diteliti dan dicari jawabannya langsung dari buku-buku karya Syahrur, khususnya yang berbicara tentang kedudukan perempuan. Data tersebut akan dilengkapi dengan data dari sumber sekunder, yakni komentar-komentar para penulis lain yang mengkaji tentang pemikiran hukum Syahrur.

Untuk mengantarkan kepada pemahaman pemikiran hukum Syahrur, paling tidak terdapat dua latar belakang yang diharapkan dapat membantu. *Pertama*, latar belakang pendidikan dan karir Syahrur dan *kedua*, perkembangan pembaharuan pemikiran Islam sampai dengan periode kontemporer. Oleh karena itu pendekatan yang digunakan dalam hal ini adalah pendekatan sejarah sosial yang ditandai dengan adanya pembahasan tentang biografi Syahrur.[26]

Untuk menganalisis data yang telah terkumpul, digunakan metode interpretasi dan metode holistik. Metode interpretasi merupakan upaya untuk:

1. Mengungkapkan suatu pesan yang terkandung di dalam teks yang dikaji;

---

[26] Penetapan pendekatan ini berdasarkan kepada pendapat Mukti Ali bahwa salah satu jenis penelitian sejarah adalah penelitian terhadap biografi seseorang, yaitu tentang sejauhmana kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan masyarakat mempengaruhi sifat dan watak pemikiran dan idenya. Lihat A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (editor), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989, hlm. 48.

2. Menerangkan teori hukum Islam di dalam teks dengan memasukkan faktor-faktor luar yang mengelilingi atau melatarbelakanginya, dalam hal ini terutama adalah premis-premis dalam teori ushul fiqh dan ilmu bahasa Arab;
3. Menerjemahkan, yaitu memindahkan teori Syahrur ke dalam kategori-kategori metodologi ushul fiqh.

Tujuan interpretasi, pada dasarnya adalah tercapainya pemahaman yang benar mengenai ekspresi manusiawi yang dipelajari.[27] Dalam hal ini berarti tercapainya pemahaman yang benar tentang pemikiran Syahrur berkaitan dengan kedudukan perempuan dalam hukum Islam dan prinsip-prinsip penetapan hukum Islam yang terkandung di dalamnya.

Sedangkan yang dimaksud dengan metode holistik di sini yaitu melihat subyek yang menjadi obyek studi tidak hanya secara "atomistis", yaitu secara terisolasi dari lingkungannya, melainkan ditinjau dalam interaksi dengan seluruh kenyataan *(a whole)*. Manusia baru mencapai identitas diri dalam korelasi dan komunikasi dengan ligkungannya. Misalnya penulis naskah atau pelaku sejarah, hidup dalam interaksi dengan zamannya dan latar belakangnya, maka ia selalu melakukan hubungan aksi-reaksi sesuai dengan tematik zamannya. Dalam pengertian ini tidak ada manusia yang melulu orisinal.[28]

Dalam kaitannya dengan buku ini, teks-teks tentang perempuan dalam karya Syahrur ini dilihat dalam konteks yang

---

[27] W. Poesporodjo, *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya,* Bandung: CV. Remaja Rosda Karya, 1987, hlm. 192-198. Lihat juga Anton Baker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1992, hlm. 42.

[28] *Ibid.,* hlm. 46.

lebih luas, baik secara intertekstual maupun secara kronologis. Perluasan intertekstual berarti apa yang dikemukakan Syahrur tentang perempuan diperjelas dengan mengkonfirmasikannya dengan karya-karyanya yang lain karena bagaimanapun juga sebuah karya pada hakikatnya adalah sekaligus interteks. Sedangkan secara kronologis pemikiran Syahrur dilihat ke masa lalu sebagai upaya untuk melihat seberapa besar pengaruh para pemikir-pemikir lain dalam pemikiran Syahrur.[29] Dengan demikian penelitian ini diharapkan dapat melihat sejauhmana tingkat validitas konsep dan pemikiran Syahrur tentang kedudukan perempuan sebagai salah satu upaya rekonstruksi hukum Islam guna memberikan solusi terhadap persoalan hukum Islam kontemporer.

F. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan dalam mengikuti alur pemikiran pembahasan buku ini, perlu kiranya dikemukakan sistematika pembahasan sebagai berikut;

Bab pertama yang merupakan pendahuluan mengantarkan pada pembahasan secara menyeluruh. Bab ini terdiri atas latar belakang masalah, pokok masalalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua akan memberikan gambaran tentang Muhammad Syahrur dalam bingkai perkembangan modernisme. Bab ini didukung oleh dua sub bab, *pertama* biografi Muhammad Syahrur yang terdiri atas sejarah kehidupan dan karya-karya Muhammad Syahrur. *Kedua,* perkembangan modernisme, sebuah latar belakang. Sub bab ini diharapkan akan semakin

---

[29] *Ibid,* hlm. 64.

memperjelas posisi Syahrur dalam perkembangan pemikiran modern.

Bab ketiga yaitu tentang konsep dasar pemikiran keislaman dan hukum Muhammad Syahrur. Urgensi disampaikannya materi ini adalah sebagai *starting point* untuk membaca pemikiran Muhammad Syahrur secara keseluruhan maupun sebagian. Oleh karena itu bab ini akan didukung oleh sub bab-sub bab sebagai berikut: *pertama,* upaya rekonstruksi Muhammad Syahrur terhadap al-Qur'an. *Kedua,* Landasan filosofis dan metodologis pemikiran keislaman Muhammad Syahrur. Dan *ketiga,* konsfigurasi teori *hudûd* Muhammad Syahrur, yang terdiri atas konsep Muhammad Syahrur tentang sumber hukum Islam serta teori *hudûd* dan rumusan metodiknya.

Bab keempat merupakan pembahasan sekaligus analisis pemikiran Syahrur tentang kedudukan perempuan dalam Islam. Sub bab pertama berisi tentang pemikiran Syahrur tentang perempuan, dengan mengambil sampel masalah poligami, pakaian dan profesi perempuan, wasiat dan waris, hubungan laki-laki dan perempuan dalam keluarga (masalah kepemimpinan), hubungan antara laki-laki dan perempuan. Penulis sengaja tidak mengelaborasi seluruh topik tentang perempuan yang dibahas oleh Syahrur karena dua pertimbangan. *Pertama,* secara subyektif, Syahrur nampak tidak memberikan perhatian dengan tingkat analisis yang sama terhadap setiap topik yang dibahas. Misalnya, dalam permasalahan poligami, Syahrur mengelaborasi secara mendalam dan tuntas, namun terhadap masalah aqad nikah dan talaq tidak demikian. Juga ketika membahas masalah waris dan wasiat, Syahrur menghabiskan banyak halaman dan kelihatan antusias, namun porsi yang demikian tidak nampak ketika membahas tentang mahar. Bahkan dalam bukunya yang jelas-jelas dimaksudkan untuk membahas *al-fiqh al-mar'ah* Syahrur secara eksplisit hanya mencantumkan poligami *(ta'addud az-*

zawjiyyah), waris dan wasiat *(al-irts wa al-washiyyah)*, pakaian *(al-libâs)*, kepemimpinan/hubungan suami-stri *(al-qiwâmah)*, mahar *(as-shiddq)*, perikatan suami-istri *(al-mîtsâq)* dan pernikahan *(az-zawjiyyah)*. Hal ini bisa juga merupakan indikator bahwa tingkat aktualitas masing-masing permasalahan memang tidak sama. *Kedua,* pembahasan terhadap isu-isu tertentu tentang perempuan tersebut diharapkan cukup mewakili, berdasarkan tingkat aktualitas permasalahan, pembahasan tentang permasalahan perempuan. Dalam kerangka analisis yang lebih mendalam, sub bab kedua berusaha menemukan faktor-faktor yang melatarbelakangi munculnya pemikiran Syahrur tersebut. Pembahasan ini diharapkan dapat semakin menegaskan model rekonstruksi hukum Islam Syahrur melalui analisis terhadap *istinbath* hukum Syahrur tentang kedudukan perempuan dalam sub bab ketiga.

Bab kelima, menandakan selesainya pembahasan dalam buku ini. Berakhirnya pembahasan tersebut ditandai dengan dikemukakannya kesimpulan, saran-saran dan kata penutup.[]

BAB II

MUHAMMAD SYAHRUR DAN PERKEMBANGAN MODERNISME

A. Sejarah Kehidupan dan Karya-karya Muhammad Syahrur

Syria adalah sebuah negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Sebagaimana negara-negara Timur Tengah lain, Syria juga menghadapi problem modernitas, khususnya benturan keagamaan (antara agama) dengan gerakan modernisme Barat. Problem ini muncul karena di samping Syria pernah diinvasi oleh Perancis juga merupakan dampak dari modernisme Turki, dimana Syria pernah menjadi *region* dari dinasti Umayyah.[1] Problem ini pada gilirannya memunculkan tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Qasimy (1866-1914) dan Thahir al-Jaza'iry (1852-

[1] Syria berada dalam wilayah Usmaniyah di Turki yaitu pada tahun 1517-1918 dan merdeka pada tahun 1944. Lihat David Commins, "Syria" dalam John L. Esposito et.al. (ed.). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* New York & Oxford: Oxford University Press, 1995, vol. IV, hlm. 157. Lihat juga Reinhard Schulza, *A Modern History of the Islamic World,* London: I.B. Tauris, 2000, hlm. 58.

1920) yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Syria.[2]

Reformasi al-Qasimy, bekas murid Muhammad 'Abduh, berorientasi pada pembentengan umat Islam dari kecenderungan *tanzîmat* yang sekuler dan penggugahan intelektual Islam dari ortodoksi. Untuk itu umat Islam harus dapat meramu rasionalitas, kemajuan dan modernitas dalam bingkai agama. Dalam hal ini al-Qasimy mencanangkan untuk kembali menemukan makna Islam yang orisinial dalam al-Qur'an dan as-Sunnah sambil menekankan kepada ijtihad.[3] Gagasan al-Qasimy ini kemudian diteruskan oleh Thahir al-Jaza'iry beserta teman-temannya dan kali ini gagasannya lebih mengarah pada upaya memajukan sektor pendidikan.[4]

Dari sinilah kemudian akan terlihat bahwa iklim intelektual di Syria selangkah lebih maju dibanding negara-negara Muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam positif secara kaku, terutama dalam hal kebebasan berekspresi. Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di negara Syria lebih nyata dan menjanjikan daripada di negara-negara Arab lainnya. Sehingga lantaran itu pulalah mengapa orang-orang dengan *mainstream* "liberal" seperti Muhammad Syahrur dapat dengan leluasa hidup di Syria setelah menelorkan ide-ide kreatifnya yang bagi negara-negara Muslim lainnya dihukumi haram dan *unlawfull*.[5]

---

[2] David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914" dalam *International Journal of Middle East Studies,* 18 (1986), hlm. 409.

[3] *Ibid,* hlm. 407.

[4] *Ibid,* hlm. 10.

[5] Hal ini setidaknya dapat dibandingkan dengan di Mesir dimana dalam sejarah perkembangan pemikirannya pernah membelenggu kreatifitas cendekiawan semacam Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zayd. Hassan

Muhammad Syahrur adalah seorang doktor Teknik Sipil yang lahir di Damaskus Syria, 11 April 1938. Pendidikannya diawali dari sekolah *Ibtidâ'iyyah, I'dâdiyyah* dan *Tsanâwiyyah* di Damaskus. Syahrur memperoleh ijazah *Tsanâwiyyah* dari sekolah *Abdurrahman al-Kawâkib* tahun 1957.[6] Setelah itu dengan beasiswa dari pemerintah Damaskus, dia pergi ke Uni Soviet untuk belajar Teknik Sipil *(handasah madâniyyah)* di Moskow. Di negara inilah Syahrur mulai berkenalan dan kemudian mengagumi pemikiran *marxisme,* sungguhpun ia tidak mengakui sebagai penganut aliran tersebut.[7] Dari sini juga ia mengakui banyak berhutang budi pada sosok Hegel—terutama dialektikanya—dan Alfred North Whitehead.[8] Gelar diploma dalam bidang tersebut diraihnya pada tahun 1964.

Syahrur kembali ke Syria pada tahun 1964 dan bekerja sebagai dosen di Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Pada tahun 1967 ia melakukan penelitian di *Imperial College* London Inggris. Namun ketika terjadi tragedi yang terkenal dengan "Perang Juni" pada tahun 1967 antara Syria dan Israel, hubungan diplomatik antara Syria dan Inggris pun putus. Kemudian Syah-

---

Hanafi mengalami nasib harus menutup proyek atau "minggat" dari negaranya setelah divonis ide-idenya tidak sesuai dengan tradisi yang mapan. Lihat Hassan Hanafi, "Mâdza Ya'ni al-Yasâr al-Islâmiy", dalam *Jurnal al-Yasâr al-Islâmiy,* Januari, 1981. Sedangkan Nasr Hamid Abu Zayd divonis murtad dan harus bercerai dengan istrinya. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd, *At-Tafkîr fî Zamân at-Takfîr,* Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.

[6] Lihat Biografi Muhammad Syahrur, dalam Muhammad Syahrur, *Islam* dan *Iman, Aturan-aturan Pokok,* diterjemahkan oleh M. Zaid Su'di, Yogyakarta: Jendela, 2002, hlm. xiii.

[7] Charles Kurzman, (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook,* New York & London: Oxford University Press 1984, hlm. 138.

[8] Peter Clark, "The Syahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 7 No. 3, 1996, hlm. 336.

rur memutuskan untuk pergi ke Dublin, Irlandia sebagai utusan dari Universitas Damaskus dalam rangka mengikuti program Magister dan Doktoral di *Ireland National University* dalam bidang Teknik Fondasi dan Mekanika Tanah. Gelar doktor ia dapatkan pada tahun 1972 setelah gelar *Master of Science* yang diraihnya pada tahun 1969. Syahrur aktif mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika Tanah dan Geologi serta menjadi seorang konsultan teknik.[9] Pada tahun 1982-1983, Syahrur dikirim kembali oleh universitas untuk menjadi tenaga ahli pada *as-Sa'ud Consult* Arab Saudi. Selain itu bersama beberapa temannya di fakultas, ia membuka biro konsultan teknik *(an Engineering Consultancy/Dar al-Istisyârât al-handasah)* di Damaskus. Pada tahun 1995, Syahrur juga pernah menjadi peserta kehormatan dalam debat publik mengenai keislaman di Lebanon dan Maroko.[10]

Tampaknya perhatian Syahrur pada bidang teknik tidak menghalanginya untuk mendalami disiplin ilmu yang lain semisal filsafat, terutama setelah perjumpaannya dengan Dr. Ja'far Dakk Al-Bâb, rekan sealmamaternya di Syria dan teman seprofesi di Universitas Damaskus. Perjumpaan tersebut ternyata memberi arti yang sangat berarti dalam pemikirannya yang kemudian tertuang dalam sebuah karya monumental dan sekaligus "kontroversial" yaitu *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah,* tahun 1990.

Buku ini merupakan hasil dari perjalanan panjangnya, sekitar 20 tahun, yang terbagi dalam tiga fase perkembangan. *Pertama,* antar tahun 1970-1980. Fase ini adalah periode ketika dia tengah kuliah di Dublin, Irlandia, dimana pada fase ini ia merasa bahwa kajian keislaman yang sudah dilakukannya tidak mem-

---

[9] *Ibid.*, hlm. 337.

[10] *Ibid*, hlm. 341.

buahkan hasil. Selama ini ia merasa telah terjebak dalam literatur-literatur keislaman masa lampau dan kontemporer yang jatuh pada Islam sebagai ideologi *(al-aqîdah),* baik dalam bentuk kalam yang tidak lepas dari Mu'tazilah dan Asy'ariyyah maupun fiqh yang berkutat pada lima mazhab. Padahal kenyataannya setelah periode sepuluh tahun ini, hasil penelitiannya terhadap Islam tidak menunjukkan kesimpulan yang demikian itu.

Kedua, antara tahun 1980-1986. Fase ini dianggap sebagai fase terpenting karena pada fase inilah (tahun 1980) Syahrur bertemu dengan Ja'far Dakk Al-Bab, seorang teman sejawat ketika mengajar di Universitas Damaskus dan seorang doktor lulusan Universitas Moskow pada tahun 1973 dalam ilmu *Lisâniyat*. Dari Ja'far inilah Syahrur banyak belajar ilmu linguistik, termasuk filologi hingga akhirnya ia mulai melakukan kajian intensif terhadap al-Qur'an, baik yang berkaitan dengan istilah-istilah pokok seperti *al-Kitâb, al-Qur'ân, al-Furqân, adz-Dzikr, Umm al-Kitâb, al-Lawh al-Mahfuz,* dan *al-Imâm al-Mubîn,* maupun istilah-istilah lain yang diramunya dalam perspektif yang baru seperti *al-Inzâl, at-Tanzîl, al-Ja'l* dan sebagainya. Kajian ini berlangsung hingga bulan Mei 1982. Setelah itu pada tahun 1984-1986 Syahrur banyak menulis tema-tema inti *(afkâr ra'isiyyah)* yang digali dari al-Qur'an bersama Ja'far Dakk Al-Bab. *Ketiga,* antara tahun 1986-1990. Pada fase ini Syahrur bersama Ja'far Dakk Al-Bâb menyusun kembali dan memilah-milah tema-tema dari hasil penelitian dua periode sebelumnya. Upaya sistematisasi dilakukan hingga selesainya buku *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah* ini dan diterbitkan pada tahun 1990.[11]

Pada tahun 1994, Al-Ahâliy li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî' (Al-Ahâli Publishing House) kembali menerbitkan karya

---

[11] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân...,* hlm. 46-49.

kedua Syahrur, yaitu *Dirâsat Islâmiyyah Mu'âshirah fi ad-Dawlah wa al-Mujtama'*. Buku ini secara spesifik membahas tentang tema-tema sosial politik yang berkaitan dengan persoalan warga negara *(civil)* maupun negara *(state)*. Secara konsisten, Syahrur menguraikan tema-tema tersebut dengan senantiasa terikat pada tawaran rumusan teoritis sebagaimana termaktub dalam buku pertamanya. Kemudian pada tahun 1996 Syahrur menulis karya ketiganya dengan judul *Al-Islâm wa al-Imân: Manzhûmât al-Qiyâm* yang diterbitkan oleh penerbit yang sama. Buku ini bermaksud untuk mendekonstruksi konsep klasik mengenai pengertian dan pilar-pilar *(arkân)* Islam dan Iman. Tentunya kajian-kajiannya diarahkan pada penelaahan terhadap ayat-ayat yang termaktub dalam kitab suci dengan senantiasa setia pada rumusan teoritis yang dibangunnya. Karya ini kemudian disusul dengan karya yang keempat yaitu *Masyrû' al-'Amâl al-Islâmiy* yang juga diterbitkan oleh Al-Ahâliy li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî' pada tahun 1999. Dalam edisi bahasa Inggris buku ini diterjemahkan oleh Dale F. Eickelman dengan judul *"Proposal for an Islamic Covenant"* yang diterbitkan pada tahun 2000. Buku terbaru kaya Syahrur (paling tidak menurut pengetahuan penulis) adalah *Nahw Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy*. Buku yang berisi ulasan yang lebih mendetail tentang fiqh wanita *(fiqh al-mar'ah)* tersebut juga diterbitkan oleh al- Al-Ahâliy pada tahun 2000.

Dalam bidang teknik yang menjadi spesialisasinya, Syahrur juga telah menulis beberapa buah buku. Di antaranya adalah *Al-Handasah al-Asâsiyyah* (tiga volume) dan *Al-Handasah al-Turâbiyyah*.

Disamping dalam bentuk buku, pemikiran Syahrur juga dapat ditemukan dalam bentuk artikel. Di antara beberapa artikel tersebut adalah "The Divine Text and Pluralism in Muslim Society" dalam *Muslim Politics Report,* 14 (1997) dan "Islam and The 1995 Beijing World Conference on Woman" dalam *Kuwaiti*

Newspaper yang kemudian dipublikasikan juga dalam buku *Liberal Islam: A Sourcebook,* karya Charles Kurzman.[12]

B. Muhammad Syahrur dalam Perkembangan Modernisme

Penelitian sejarah Islam pada umumnya menggarisbawahi bahwa gerakan modernisme Islam muncul dari dampak penetrasi Barat sejak abad ke-17 M/12 H. Keunggulan militer dan sains Barat menyadarkan akan keterbelakangan masyarakat Islam sehingga menumbuhkan semangat kebangkitan Islam.

Gambaran masyarakat Islam pada saat itu ibarat sebuah masyarakat yang semi-mati yang menerima pukulan-pukulan destruktif atau pengaruh-pengaruh tekanan Barat. Sebetulnya krisis intelektual dan benturan kultural semacam ini pernah dihadapi oleh masyarakat Muslim pada abad ke-2 H/8 M. sampai dengan abad ke-4 H/10 M. Mereka pada saat itu dihadapkan pada tantangan intelektual "Hellenis".[13]

Namun mereka berhasil menghadapi tantangan tersebut dengan cara asimilasi-kreatif. Faktor keberhasilan tersebut adalah, disamping adanya dominasi politik Islam di mana praktis Islam pada saat itu adalah penguasa politik terbesar dunia, juga faktor kondisi dan situasi Islam waktu itu yang belum terbebani oleh tradisi agama yang semi-mati. Hal ini berbeda dengan

---

[12] Charles Kurzman (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook,* New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.

[13] Hellenisme adalah nama untuk kebudayaan, cita-cita dan cara hidup orang Yunani, sebagaimana yang terjadi di Athena pada masa keemasan Pericles. "Hellen" pada abad ke-4 SM diubah dengan kebudayaan Yunani. Akan tetapi sekarang ini, setiap usaha menghidupkan kembali cita-cita Yunani di zaman modem disebut "Hellenisme". Lihat A.G. Pringgodogdo dkk., *Ensiklopedi Umum,* Yogyakarta: Kanisius, 1977, hlm. 402.

kondisi dan situasi Islam pada abad ke-17 M dan lebih khusus pada akhir abad ke-18M.

Akibat kekalahan dan penyerahan politik, menjadikan umat Islam secara psikologis tidak mampu merumuskan kembali warisannya secara konsruktif sehingga upaya modernisasi yang berkembang pada saat itu terkesan sekedar meminjam dan mengoper kemajuan peradaban Barat. Bagaimanapun juga umat Islam yang baru bangkit belum siap untuk membangun modenisasi yang lebih besar dan mendasar. Untuk ke arah sana diperlukan proses dan waktu yang panjang.

Kondisi obyektif masyarakat Islam yang mengalami kemacetan tidak hanya di bidang lahiriyah tetapi juga di bidang intelektual. Hal ini berakibat dominasi politik dan teknologi penjajah Barat segera mendapatkan respon dari tokoh-tokoh modernis, sehingga ide-ide yang berkembang adalah modernisme intelektual dan politik. Untuk mengatasi kemacetan di bidang intelektual, semua pembaharu klasik menekankan pada arti penting rasio (pikiran) dan paham rasionalisme, sekalipun dalam tatanan yang berbeda-beda.

Dimulai dari Jamaluddin al-Afghani (1255-1315 H/839-1897 M) yang menyerukan peningkatan standar moral dan intelektual untuk menanggulangi bahaya ekspansionisme Barat. Walaupun ia sendiri tidak melakukan modernisasi intelektual, semuannya telah menggugah masyarakat Muslim untuk mengembangkan dan menyebarkan disiplin-disiplin filosofis. Sementara itu ia hanya mengadakan sedikit upaya pembaharuan pendidikan secara umum. Adalah Muhammad 'Abduh (1261-1323 H/1845-1905 M) di Mesir dan Sayyid Ahmad Khan (1232-1316 H/l 817-1898 M) di India, tokoh yang mencoba membuktikan pernyataan al-Afghani bahwa akal dan ilmu pengetahuan tidak bertentangan dalam Islam.

Muhammad 'Abduh dan Sayyid Ahmad Khan yang sama-sama lahir dan dibesarkan dalam tradisi madrasah, dalam pembaharuannya menitikberatkan pada lembaga pendidikan sebagai basis penerapan rasionalisme dan *free -will* dalam Islam. Muhammad 'Abduh memasukkan pengetahuan modern dalam kurikulum Al-Azhar sedangkan Ahmad Khan mendirikan perguruan tinggi Aligarh yang sekuler.[14]

Sampai akhir periode ini pembaharuan dalam bidang intelektual masih berupa upaya sepotong-sepotong dalam kasus-kasus tertentu dan tidak sistematis. Semangat ijtihad dan seman reinterpretasi belum menampakkan bentuknya. Satu hal yang menarik untuk digarisbawahi adalah bahwa sekalipun gerakan modernisme intelektual ini menyerukan semangat rasionalisme, namun kenyataannya mereka tidak mengembangkan warisan filsafat Islam, sehingga pembaharuan tersebut cenderung lamban geraknya. Hal ini disebabkan tidak munculnya pemikiran filsafat secara sistematis yang dijiwai sepenuhnya oleh al-Qur'an, khususnya di kalangan ortodoks. Al-Azhar sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam tidak mengalami perubahan kecuali hanya pada segi penataan pengajarannya, tidak dalam semangat dan substansi pengajarannya.[15] Oleh karena itu tidak mengherankan jika Al-Azhar yang oleh 'Abduh diharapkan sebagai "*agent of change*" justru sering menjadi penghalang. Sekedar contoh adalah kasus 'Ali 'Abdur-Raziq yang mengalami serangan dari ulama-ulama Al-Azhar. Baru pada perempat pertama abad ke-20 muncul pemikiran filsafat yang dipelopori oleh Mu-

---

[14] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982, hlm. 64-67.

[15] *Ibid.,* hlm. 64.

hammad Iqbal (1876-1938 M) dengan karyanya *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Dengan demikian modernisme intelektual pada periode klasik banyak diwarnai oleh semangat rasional dan adopsi pengetahuan Barat guna mencari solusi bagi kemacetan intelektual masyarakat Muslim.

Pada sekitar pertengahan abad ke-20 dimana negeri-negeri Muslim memperoleh kedaulatan politiknya (sekitar tahun 1945-1963) terjadi peralihan suasana modernisme dari periode klasik kepada periode modern. Periode ini ditandai dengan beberapa situasi baru yang sebagian merupakan produk atau konsekuensi logis dari modernisme klasik. Kemerdekaan dan kedaulatan politik sendiri mengandung makna perubahan yang sangat luas, mencakup seluruh aspek kehidupan bernegara dan bermasyarakat. Rakyat dari negara-negara Muslim yang merdeka atau melalui penguasanya berkesempatan menetapkan langkah-langkah kebijakan yang akan ditempuh, baik dalam hal kebijakan ideologis, politis, pendidikan, ekonomi, hukum dan lain-lain. Sehingga dalam jangka waktu yang singkat telah menghasilkan perubahan yang besar. Program pembangunan pada umumnya lebih ditujukan secara eksklusif bagi kemajuan ekonomi atau materiil, yang pada akhirnya menjadikan nilai-nilai moral merosot tajam. Alih teknologi Barat juga turut menciptakan kesenjangan nilai-nilai lama dengan nilai-nilai baru yang menyertai alih teknologi tersebut. Pembangunan sebagai ekspansi ekonomi dan alih teknologi menciptakan pola kehidupan yang materialistis. Tuntutan emansipasi wanita merupakan fenomena lain sebagai akibat dari meningkatnya kesadaran akan hak asasi manusia yang telah dimulai sejak periode sebelumnya. Globalisasi zaman modern dalam wujud interaksi sosial antar kebudayaan bangsa-bangsa semakin mempercepat laju perubahan sosial. Perubahan sosial ini selain menciptakan kesenjangan antara nilai-nilai lama dengan nilai-nilai baru juga

menciptakan kesenjangan antara hukum Islam yang telah dianggap mapan (*fiqh*) dengan realitas sosial yang terus mengalami perubahan. Semua ini merupakan permasalahan baru ditambah dengan masalah lama yang belum terselesaikan oleh modernisme klasik yang menuntut kerja pikir modernis-modernis kontemporer.

Ide-ide kreatif yang dimunculkan kebanyakan modernis kontemporer pada umumnya tidak jauh berbeda dengan pemikiran modernis klasik. Mereka mencarikan konsep-konsep baru dalam bidang-bidang tertentu secara lebih sistematis. Ziauddin Sardar, pakar Fisika Pakistan, bersama Ali Syari'ati (1933-1977), seorang intelektual sosial Iran, telah mencoba menampilkan ide pembaharuan peradaban yang Islami atau dikenal dengan islamisasi peradaban. Keduanya menolak teknologi Barat karena teknologi yang dipinjam dari Barat selalu tidak cocok dengan masyarakat Muslim. Alih teknologi tidak hanya menyebabkan ketergantungan dunia Islam kepada Barat, melainkan juga merusak kebudayaan dan lingkungan Muslim.[16]

Solusi yang disampaikan Sardar adalah membangun kerangka pengetahuan kini dan membangun teknologi yang mencerminkan norma-norma budaya Islam dalam aspek sejarah, ekonomi, pendidikan dan pemerintahan. Bersama-sama dengan Seyyed Hossen Nasr, Sardar menilai bahwa peradaban Barat telah menghancurkan dan melepaskan nilai-nilai sakral dan spiritual alam. Kemajuan teknologi yang tidak terkendali telah menimbulkan kekhawatiran terhadap masa depan peradaban manusia, karena kehidupan modern Barat telah kehilangan visi transendental *(ilâhiyyah)*.

---

[16] Ziauddin Sardar, "Teknologi dan Kemandirian Domestik: Sebuah Alternatif Islam", dalam *Ulumul Qur'an,* No. 8 1991. Lihat juga Ali Syari'ati, *Membangun Masa Depan Islam,* Bandung: Mizan, 1988, hlm. 59.

Dalam hal ini Nasr memilih spiritualisme sebagai solusi alternatif upaya pembebasan manusia modern. Nasr sangat optimis dengan solusi yang dikenal dengan sufistik ini. Menurutnya sufisme akan memuaskan manusia modern dalam pencarian Tuhan.[17] Ketika masyarakat modern Barat hampir bosan dengan tradisi teknologi yang kering dan mereka tidak menemukan pemuasnya dalam ajaran Kristen dan Budha, maka upaya memperkenalkan sufisme Islam kian mendesak.[18]

Dalam konteks Islam, menurutnya, spiritualitas mengandung beberapa dimensi seperti tercermin dalam istilah ruh dan sikap batin. Inilah yang membedakannya dengan spiritual dalam konteks Barat yang dipahami sekedar sebagai fenomena psikologis. Menurutnya, krisis peradaban Barat modern bersumber dari penolakan ruh dan pengingkaran maknawiyah dalam kehidupan. Manusia Barat membebaskan diri dari Tuhan dan mereka menjadi tuan bagi mereka sendiri sehingga terputus dari spiritualitasnya (desakralisasi). Alam hanya difungsikan sebagai obyek dan sumber daya untuk dieksploitasi semaksimal mungkin. Fenomena inilah yang dianggap paling penting oleh Nasr untuk dicarikan solusinya melalui spiritualisme Islam.

Solusi lain yang dikembangkan oleh sejumlah pemikir modernis adalah Islamisasi ilmu pengetahuan. Ide ini pertama kali dinyatakan oleh Isma'il Raji al-Faruqi dan Naquib al-Aththas.[19] Dari dua konsep kedua tokoh tersebut nampak adanya keinginan yang kuat untuk memberi warna atau nilai agamis pada pengetahuan. Gagasan islamisasi ilmu penge-

---

[17] Syed Hossein Nasr, *Man and Nature,* London: 1976, hlm. xi.

[18] *Ibid.,* hlm. 47.

[19] Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* Terj. Anas Wahyudi, Bandung: Pustaka, 1984; Lihat juga Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme,* Terj. Haidar Bagir, Bandung: Pustaka, 1986.

tahuan sampai sekarang masih merupakan gagasan yang dasar yang cenderung kontroversial yang memerlukan waktu yang panjang untuk mencapai kesepakatan tentang apa yang di-kehendaki dengan "sains yang Islami".

Ketiga solusi alternatif di atas masing-masing mengandung karakter yang berbeda. Rekayasa peradaban Islam cenderung eksklusif, sedangkan spiritualisme Nasr dan Islamisasi ilmu pengetahuan cenderung moderat dengan memadukan antara ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai Islam. Ketiga gagasan tersebut memiliki persamaan yaitu posisinya yang sama-sama menjadikan krisis peradaban modern sebagai orientasi nilai-nilai Islam.

Berbeda dengan kelompok modernis di atas, para pemikir kontemporer lebih menyoroti secara tajam kepada paradigma keilmuan Islam, khususnya paradigma keilmuan fiqh. Fiqh dan implikasinya pada pranata sosial dalam Islam dianggapnya terlalu kaku sehingga kurang responsif terhadap tantangan dan tuntutan perkembangan zaman, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan persoalan hak asasi manusia, hukum publik, wanita dan pandangan tentang non-Muslim. Meskipun pintu ijtihad telah dibuka, tetap saja bidang ilmu-ilmu keislaman, khususnya ilmu syari'ah atau fiqh tidak dan belum berani mendekati apalagi memasukinya. Tegasnya, ilmu-ilmu fiqh yang berimplikasi pada tatanan pranata sosial dalam masyarakat Muslim belum berani dan selalu menahan diri untuk ber-interaksi dan berdialog langsung dengan ilmu-ilmu lain, seperti sosiologi, antropologi, filsafat, psikologi, fisika dan lain-lain.[20]

---

[20] Kegelisahan akademik para pemikir kontemporer ini sebagian dapat dilihat pada, Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam: A Sourcebook,* New York: Oxford University Press, 1988.

Adalah Richard C. Martin, seorang ahli studi keislaman dari Arizona University, dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies*[21] dan Mohammed Arkoun dari Sorbonne Paris dalam bukunya *Tarîkhiyât al-Fikr al-'Arabiy al-Islâmiy* serta Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir dalam bukunya *Naqd al-Khithâb al-Dîniy* dengan tegas ingin membuka kemungkinan interaksi antara tradisi berpikir keilmuan dalam Islam dengan tradisi berpikir keilmuan dalam *religious studies* kontemporer yang telah memanfaatkan teori dan metodologi yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan humanities yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19.

Interaksi kedua pola pikir keilmuan tersebut kemudian menghasilkan sebuah kerangka teori, metode dan epistemologi yang baru yang berbeda dengan sebelumnya. Kerangka teori yang digunakan Fazlur Rahman misalnya, menganggap bahwa tidak lagi cukup memadai untuk menggunakan teori ushul fiqh *"qath'iyyât"* dan *"zhanniyyât"*. Rahman kemudian memodifikasi-kannya dalam formula *"ideal moral"* al-Qur'an dan *"legal specific"* fiqh dan syari'at.[22] Mohammed Arkoun mempertanyakan meng-hilangnya dimensi *"tarîkhiyât"* (historisitas) ilmu fiqh dan ilmu kalam. Arkoun dengan tegas mempertanyakan keabsahan pengekalan teori-teori kalam, fiqh dan tasawuf yang disusun beberapa puluh abad yang lalu untuk diajarkan terus-menerus pada era sekarang dimana permasalahan dan tantangan terus berubah.[23]

---

[21] Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson: The University of Arizona Press, 1985, hlm. 1-18.

[22] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of cm Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chocago Press, 1982, hlm. 13-42.

[23] Mohammed Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmiy, 1986, hlm. 172-173.

Selain mereka adalah 'Abdullah Ahmed an-Naim yang mempertanyakan teori *nasakh-mansûkh* yang selama ini dipegangi para ulama ushul fiqh. Tesisnya, yang merupakan pengembangan dari pendapat gurunya, adalah bahwa ayat-ayat Makkiyyah yang lebih menekankan pada bobot nilai universal kemanusiaan tidak dapat dihapuskan begitu saja oleh ayat-ayat Madaniyyah yang lebih berorientasi kepada persoalan partikuler-spesifik.[24] Selanjutnya adalah Fatima Mernissi, Riffat Hassan dan Amina Wadud Muhsin yang mempertanyakan keabsahan hadis-hadis misoginis dengan menggunakan perangkat analisis gender.[25]

Kehadiran Syahrur, tokoh sentral dalam penelitian ini, menjadi pendukung kelompok pemikir kontemporer. Dengan menjadikan fakta empirik kehidupan modern sebagai sentral obyek gagasan, Syahrur menjadikan al-Qur'an sebagai fokus utama penelitian untuk membangun konsep-konsep metodologis dan rumusan metodis interpretasi al-Qur'an. Berangkat dari misi untuk menyelaraskan ajaran Islam (baca: al-Qur'an) dengan dimensi ruang dan waktu, Syahrur yang berlatar belakang penguasaan pengetahuan dasar teknologi dan kealaman berupaya menyajikan pemahaman baru terhadap ajaran Islam dengan pendekatan ilmu-ilmu modern.[]

---

[24] Abdullah Ahmed an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties. Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.

[25] Fatima Memissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in the Modem Muslim Society,* Bloomingtoon: Indian University Press, 1987.

القرآن
الكتاب

BAB III

KONSEP DASAR PEMIKIRAN KEISLAMAN MUHAMMAD SYAHRUR

Agar lebih mudah dalam memahami pemikiran Syahrur dalam hukum Islam, berikut ini akan dipaparkan konsep dasar pemikiran keislamannya, khususnya yang berkaitan dengan upaya *re-reading* terhadap makna al-Qur'an. Berangkat dari konsep dasar inilah Syahrur secara meyakinkan menegaskan bentuk rekonstruksi pemikirannya dalam hukum Islam.

A. Rekonstruksi Muhammad Syahrur terhadap Pembacaan al-Qur'an

Para mufassir selama ini mendefinisikan al-Qur'an sebagai firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang tertulis dalam mushaf, diriwayatkan secara mutawatir dan membacanya bernilai ibadah.[1] Al-Qur'an juga dikenal sebagai

---

[1] Subhi as-Shalih, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: Dâr al-'Ilm, 1997, hlm. 21. Manna' al-Qaththan, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân,* ttp: tnp, tt, hlm.

kitab suci yang memiliki banyak nama, di antaranya *al-Kitâb, al-Furqân, adz-Dzikr, at-Tanzîl* dan lain-lain sebagaimana tertuang dalam ayat-ayatnya.[2] Maksud penyebutan al-Qur'an dengan salah satu dari nama lainnya tidak lain hanya untuk menonjolkan sebuah karakteristik atau sifat yang dikandungnya, tidak bermaksud memberikan pemaknaan yang lain dari al-Qur'an itu sendiri. Misalnya, penamaan al-Qur'an dengan *al-Furqân* adalah karena fungsinya sebagai pembeda antara yang benar dan yang batil, yang kafir dan yang muslim dan yang mukmin dan yang munafik. Begitu juga penyebutan al-Qur'an dengan *al-Kitâb* adalah karena al-Qur'an merupakan kumpulan huruf dan mengandung beberapa hal, seperti kisah, berita, hukum dan lain-lain.[3]

Syahrur dalam hal ini memiliki pemahaman yang sama sekali berbeda dengan pemahaman di atas. Berangkat dari teori bahwa tidak ada konsep sinonim dalam bahasa Arab, Syahrur merumuskan pendapatnya bahwa al-Qur'an dan semua nama lainnya memiliki arti tersendiri yang satu sama lain berbeda. Mushaf Usmani yang selama ini populer dengan sebutan al-Qur'an oleh Syahrur disebut dengan *al-Kitâb*. Penamaan ini berdasarkan argumentasi bahwa kata *"al-Kitâb"* berasal dari *"kataba"* yang artinya mengumpulkan beberapa hal dengan tujuan untuk mendapatkan satu makna yang bermanfaat atau

---

19; Wahbah az-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy,* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986, hlm. 41.

[2] Az-Zarkasyi mengumpulkan sebanyak 55 nama lain bagi al-Qur'an. Jumlah sebanyak itu dikarenakan adanya pencampuradukan antara nama dan sifat al-Qur'an. Lihat Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz I, ttp: Dâr al-Ihyâ', 1957, hlm. 273.

[3] *Ibid.,* hlm. 276.

untuk mendapatkan satu topik tertentu guna mendapatkan pemahaman yang sempurna.[4] Berdasarkan pemahaman seperti ini maka di dalam mushhaf terdapat banyak kitab di mana masing-masing kitab juga terdiri atas beberapa kitab. Misalnya dalam mushhaf terkandung kitab ibadah yang di antaranya memuat kitab shalat, kitab puasa, kitab zakat dan kitab haji. Kitab shalat terdiri dari kitab wudhu, kitab sujud, kitab ruku' dan sebagainya. Pemaknaan kitab seperti ini adalah makna secara umum, akan tetapi jika kata *"kitâb"* yang ada dalam mushaf muncul dalam bentuk ma'rifat, maka ia berarti khusus yaitu kumpulan berbagai topik yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad dalam bentuk teks *(nash)* dimana topik-topik tersebut tersusun dalam sekelompok ayat dari swat al-Fatihah sampai akhir surat an-Nas.[5]

Kemudian istilah al-Qur'an sendiri yang selama ini juga dipahami semakna dengan mushaf Usmani, menurut Syahrur, tidaklah demikian. Menurutnya al-Qur'an hanyalah sebagian dari mushaf Usmani. Pemaknaan tersebut didasarkan kepada QS. al-Hijr: 1, di mana kata *"al-Qur'ân "* digabungkan dengan kata *"al-Kitâb"* dengan kata sambung huruf *'ataf "waw"*. Dalam kaidah bahasa Arab, huruf *'ataf* mempunyai dua fungsi, yaitu untuk menunjukkan adanya lebih dari satu variabel dan untuk menunjukkan yang khusus atas yang umum.[6] Dari fungsi huruf *'athaf yang* pertama *(li at-taghayyur)* didapatkan bahwa *al-Qur'ân* dan *al-Kitâb* merupakan dua substansi yang berbeda, sedangkan

---

[4] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 51.

[5] *Ibid.* hlm. 54.

[6] *Ibid.,* hlm. 57.

dari fungsi *'athaf yang* kedua diketahui bahwa *al-Qur'ân* merupakan bagian dari *al-Kitâb.*[7]

Lebih lanjut Syahrur menyatakan bahwa *al-Qur'ân* berisi sekumpulan aturan yang bersifat obyektif di luar kesadaran manusia yang di dalamnya memuat hukum alam, peristiwa alam dan peristiwa kemanusiaan masa lampau. Oleh karena itu dalam QS. al-Baqarah: 185 penyebutan *al-Qur'ân* diikuti dengan fungsinya sebagai petunjuk bagi manusia. Hal ini berbeda dengan penyebutan *al-Kitâb* dalam QS. al-Baqarah; 2 sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa karena *al-Kitâb* mengandung ketentuan-ketentuan hukum beribadah, muamalah dan akhlak.[8]

Berdasarkan tinjauan kandungannya juga, al-Qur'an menurut Syahrur juga disebut dengan *"al-kitâb al-mubârak"* karena al-Qur'an adalah kumpulan dari kebenaran yang mutlak yang hanya bisa dipahami secara nisbi. Oleh karena itu pemahaman terhadap al-Qur'an senantiasa berubah seiring dengan pemahaman pengetahuan manusia. Munculnya keragaman pemahaman terhadap al-Qur'an karena menyesuaikan dengan perkembangan yang terus menerus itulah maka al-Qur'an disebut dengan *al-kitâb al-mubârak* sebagaimana disimpulkan dari QS. al-An'am: 155. Hal ini berbeda dengan ayat-ayat hukum yang memiliki sifat tetap dan penerapannya terbatas pada batasan-batasan yang telah ditentukan oleh Allah. Syahrur mencontohkan hal ini dengan tetapnya pemahaman manusia tentang wudhu dan waris dari masa sahabat sampai dengan sekarang. Variasi pemahaman hanya terjadi sekitar pembagian harta

---

[7] *Ibid.,* hlm. 58.

[8] *Ibid.*

warisan yang boleh dilakukan selama masih dalam batas ketentuan ayat dan tidak melampauinya.[9]

Proses *re-reading* Syahrur kemudian berlanjut kepada pemahaman *adz-Dzikr* yang selama ini juga dipahami sebagai salah satu nama mushaf Usmani karena di dalamnya memuat peringatan bagi manusia.[10] Menurut Syahrur *adz-Dzikr* merupakan sifat al-Qur'an di mana al-Qur'an berbentuk teks yang berbahasa Arab.[11] Syahrur mendasarkan argumentasinya kepada penafsiran tiga ayat al-Qur'an, yaitu QS. al-Hijr: 9, QS. al- al-Hijr: 6 dan QS. Shad: 1 dimana kata *adz-Dzikr* dalam ketiga ayat tersebut berbentuk ma'rifat. Petunjuk paling jelas dapat ditemukan dalam Surat Shad dimana kata al-Qur'an dihubungkan dengan *adz-Dzikr* dengan kata sambung *"dzi"* yang menunjukkan makna sifat. Oleh karena itu *adz-Dzikr* hanya sifat dari al-Qur'an, bukan al-Qur'an itu sendiri.[12]

Selanjutnya Syahrur juga melakukan pemaknaan ulang terhadap al-*Furqân*. Menurutnya kata *al-Furqân* tidak semakna dengan *al-Kitâb, al-Qur'ân* maupun *adz-Dzikr* sebagaimana dipahami para ulama tafsir. Perbedaan ini menurutnya sangat jelas terlihat dalam redaksi QS. al-Baqarah: 185 dimana penggunaan huruf *athaf* diantara kata *al-Qur'ân* dengan kata *al-Furqân* menunjukkan bahwa keduanya adalah substansi yang berbeda. Dengan kata lain *al-Qur'ân* bukanlah *al-Furqân* dan sebaliknya *al-Furqân* tidak identik dengan *al-Qur'ân.*[13] *Al-Furqân* adalah salah satu bagian dari ajaran akhlak sebagai kualitas moral minimal

---

[9] *Ibid.,* hlm. 9

[10] Az-Zarkasyi, *op.cit.,* hlm. 279.

[11] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 62.

[12] *Ibid,* hlm. 63.

[13] *Ibid.,* hlm. 56.

yang harus dimiliki oleh setiap manusia dalam kehidupannya.[14] Lebih lanjut Syahrur mengatakan bahwa *al-Furqân* bagi umat Islam adalah sama dengan *ten commandment* bagi umat Nabi Musa dan Nabi Isa. Jika bagi mereka *al-Furqân* diberikan secara terpisah dari kitab suci mereka, maka bagi umat Muhammad diberikan secara manunggal dengan *al-Kitâb*.[15] Dengan demikian *al-Furqân* sebelum diturunkan kepada Nabi Muhammad telah lebih dahulu diberikan kepada Nabi Musa dan Nabi Isa. Hanya saja selama ini istilah *al-Furqân* tidak dikenal di kalangan umat Nasrani maupun Yahudi. Kesimpulan ini didasarkan kepada redaksi tiga ayat dalam al-Qur'an, yaitu QS. al-Baqarah: 53, QS. Ali 'Imran: 3-4 dan QS. al-Anbiya': 48. Dari ketiga ayat ini juga Syahrur berkesimpulan bahwa *al-Furqân* merupakan ciri utama yang ada pada setiap agama samawi, sehingga dari *al-Furqân* inilah didapat titik temu dari ketiga agama samawi.[16]

Adapun penyamaan Syahrur antara *al-Furqân* dengan *ten commandment* didasarkan kepada penafsiran dari QS. al-An'am: 151-153 yang menurutnya berisi sepuluh inti ajaran moral, yaitu: *pertama,* jangan menyekutukan Allah dengan suatu apapun; *kedua,* berbuat baik kepada orang tua; *ketiga,* jangan membunuh anak-anakmu; *keempat,* jangan mendekati perbuatan maksiat; *kelima,* jangan membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan; *keenam,* jangan mempergunakan harta anak yatim dengan tanpa hak; *ketujuh,* jangan mengurangi timbangan; *kedelapan,* berbicaralah dengan adil; *kesembilan,* bayarlah janjimu; *kesepuluh,* ikutilah jalan yang lurus.[17]

---

[14] *Ibid.,* hlm. 171.

[15] *Ibid,* hlm. 64.

[16] *Ibid.,* hlm. 66.

[17] *Ibid.,* hlm. 65. Bandingkan dengan *Ten Commandement* berikut: *Pertama*. hormati dan cintai satu Allah saja; *kedua*. sebutlah nama Tuhanmu

Upaya pemaknaan kembali terhadap istilah-istilah al-Qur'an juga dilakukan oleh Syahrur terhadap pengertian *al-ja'l, al-inzâl, at-tanzîl,*[18] *az-zamân* dan *al-waqt*.[19]

Selanjutnya, berdasarkan QS. Ali 'Imran: 7, dari segi kandungan ayatnya, Syahrur membagi *al-Kitâb* menjadi tiga kelompok, yakni: *pertama* ayat-ayat *muhkamât, kedua* ayat-ayat *mutasyâbihât, ketiga*, ayat-ayat yang *bukan muhkamât* dan *bukan mutasyâbihât*. Ayat *muhkamât* adalah sekumpulan hukum yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad yang mengatur tata cara berperilaku bagi manusia. Ayat ini memuat aturan-aturan tentang peribadatan, muamalah, akhlaq serta ketentuan-ketentuan lain tentang yang halal dan haram.[20]

Karena keterkaitannya yang erat dengan konsep risalah, maka ayat-ayat *muhkamât* ini merupakan bukti kerasulan Nabi Muhammad. Ayat-ayat *muhkamât* ini menurut Syahrur disebut

---

dengan hormat; *ketiga*. kuduskanlah hari Tuhanmu; *keempat*. hormati ibu bapakmu; *kelima*, jangan membunuh; *keenam*, jangan bercabul; *ketujuh*. jangan mencuri; *kedelapan*. jangan ingin berbuat dusta; *kesembilan*, jangan ingin berbuat cabul; *kesepuluh*, jangan menginginkan harta orang lain dengan cara tidak halal. Lihat *Ensiklopedi Hukum Islam,* Vol. VI, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996, hlm. 1812.

[18] *Al-ja'l* diartikan sebagai perubahan bentuk *(as-sayrûrah), al-inzâl* merupakan proses transformasi dari bentuk *(sighah)* yang tidak dapat diketahui manusia menjadi bentuk yang dapat diketahui manusia, sementara *at-tanzîl* diartikan sebagai proses transformasi materiil secara bertahap yang dihasilkan dari luar kesadaran manusia melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad. Transformasi ini menjadi sempurna dalam waktu 23 tahun. Lihat Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 152-153.

[19] Yang dimaksud *az-zaman* (masa waktu) adalah realitas obyektif yang didalamnya terdapat proses gerak, sementara *al-waqt* adalah masa (waktu) yang sudah diketahui. *Ibid.,* hlm. 315.

[20] *Ibid.,* hlm, 59.

dengan *Umm al-Kitâb* dengan kategorisasi kandungan isinya sebagai berikut:

1. Ketentuan-ketentuan *(hudûd)* tentang ibadah.
2. Wasiat tentang kebaikan *(al-Furqân)* baik yang umum maupun yang khusus.
3. Hukum-hukum yang bersifat temporal *(al-ahkâm al-marhaliyyah)*.
4. Hukum-hukum yang bersifat tradisional *(al-ahkâm al-zharfiyyah)*
5. Ketentuan-ketentuan umum yang tidak termasuk hukum syar'i.
6. Ketentuan-ketentuan khusus bagi Nabi.
7. Semua bentuk larangan.[21]

Umm al-Kitâb yang diturunkan langsung dari Allah kepada Nabi Muhammad selama 23 tahun dalam bentuk *al-inzâl* dan *at-tanzîl* secara tidak terpisahkan itu dengan demikian selain yang berkaitan dengan ibadah dan akhlaq terbuka untuk dilakukan ijtihad sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat tertentu.[22] Hasil interaksi intelektual umat Islam dengan *Umm al-Kitâb* pada suatu masa bisa jadi berbeda dengan hasil interaksi mereka yang hidup pada masa yang lain. Oleh karena itu, menurut Syahrur, praktek penerapan hukum pada masa Nabi hanyalah model awal penafsiran dan bukanlah satu-satunya bentuk aplikasi hukum *Umm al-Kitâb* yang sesuai sepanjang masa.[23] Selain bersifat elastis, *Umm al-Kitâb* juga bersifat subyektif, artinya bahwa eksistensi segala aturan hukum, norma dan akhlaq yang ter-

---

[21] *Ibid,* hlm. 112.

[22] *Ibid,* hlm. 37.

[23] *Ibid.,* hlm. 473.

tuang dalam *Umm al-Kitâb* itu sangat tergantung kepada ikhtiyar (pilihan) manusia.[24]

Adapun ayat *mutasyâbihât* adalah kumpulan kebenaran *(al-haqâ'iq)* yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad tentang hal-hal gaib di luar kesadaran manusia. Ayat-ayat ini menunjukkan hakikat *nubuwwah* (kenabian) Muhammad. Ciri utama dari ayat-ayat *mutasyâbihât* adalah berbentuk *khabariyyah* (kalimat berita) dan tidak memuat ketentuan-ketentuan, baik berupa perintah maupun larangan.[25] Ayat-ayat *mutasyâbihât* penuh dengan nuansa pemberitaan tentang surga, neraka, janji, ancaman, hari perhitungan dan hari kebangkitan, penciptaan dan perkembangan, hukum-hukum alam dan sejarah masa lalu.[26] Karena karakteristiknya yang seperti itu maka menurut Syahrur ayat-ayat *mutasyâbihât* tidak satupun yang memiliki *asbâb al-nuzûl*. *Asbâb al-nuzûl* hanya terdapat dalam *Umm al-Kitâb* dan *tafshîl al-Kitâb*[27] Berdasarkan QS. al-Hijr: 87, Syahrur mengelompokkan ayat-ayat *mutasyâbihât* menjadi dua, yakni *al-Qur'an* dan *Sab' al-Matsâni*. Al-Qur'an memuat dua bagian, yaitu bagian yang tetap dan tidak pernah mengalami perubahan *(al-juz' as-tsâbit)* dan bagian yang dapat berubah *(al-juz' al-mutaghayyir)* tergantung faktor-faktor alamiah obyektif yang mempengaruhinya. Bagian pertama berupa kaidah-kaidah umum yang mengatur semua alam mulai dari awal penciptannya hingga hari kiamat sedangkan bagian kedua berupa informasi tentang peristiwa-peristiwa alam spesifik, seperti perubahan arah angin, jenis kelamin, gempa bumi dan sebagainya serta peristiwa-peristiwa

---

[24] *Ibid,* hlm. 104-105.

[25] *Ibid*, hlm. 56.

[26] *Ibid*., hlm. 184.

[27] *Ibid*., hlm. 92.

masa lalu *(al-qashash)*. Berbeda dengan *Umm al-Kitâb,* al-Qur'an bersifat obyektif, artinya bahwa muatan al-Qur'an merupakan realitas yang berada di luar kesadaran manusia, sehingga keberadaannya tidak tergantung kepada perilaku manusia *(as-suluk al-insâni)*.[28]

Sedangkan ayat-ayat yang termasuk dalam kategori *bukan muhkamat* dan *bukan mutasyâbihât* menurut Syahrur dalam *al-Kitâb* dikenal dengan *tafshîl al-Kitâb*. Ayat-ayat dalam kategori ini memiliki dua macam bentuk, yakni, ayat yang berfungsi sebagai penjelas, baik bagi *Umm al-Kitâb,* maupun bagi al-Qur'an dan ayat yang berfungsi sebagai pemisah, baik dari segi tempat maupun waktu.[29] Karakteristik ayat ini sama dengan ayat-ayat *mutasyâbihât,* yakni berbentuk *khabariyyah* dan *ta'lîmiyyah,* sehingga juga berfungsi sebagai representasi *nubuwwah* (kenabian) Nabi Muhammad.[30]

Selanjutnya dari segi hubungannya dengan *qadha'* dan *qadar,* ayat-ayat dalam *al-Kitâb,* menurut Syahrur dapat dibedakan menjadi dua macam. *Pertama, Kitâb al-ghaib*. Kitab ini terdiri dari beberapa kitab yang menjelaskan tentang hukum alam dan kehidupan manusia. Ketentuan-ketentuan yang ada dalam kitab ini bersifat mutlak, pasti dan tidak dapat berubah sehingga manusia harus tunduk kepadanya. Karena karakteristiknya yang pasti itulah maka *Kitâb al-ghaib* ini kemudian dinamakan qadar. Yang termasuk dalam kategori *Kitâb al-ghaib* ini adalah kitab tentang kematian, kitab tentang fenomena alam dan perkembangannya, kitab tentang hari kiamat dan lain-lain.

---

[28] *Ibid,* hlm. 103-104.

[29] *Ibid.,* hlm. 114.

[30] *Ibid.,* hlm. 122.

Kedua, kitâb al- 'ibâdât wa as-suluk yang berisi ketentuan-ketentuan tentang tata cara berperilaku bagi manusia, seperti nikah, puasa, salat, jual beli dan lain-lain. Semua aturan yang terdapat dalam kitab ini dapat diikhtiyarkan oleh manusia karena manusia memiliki kemampuan untuk memilih, apakah akan melaksanakan atau meninggalkannya. Ketentuan seperti inilah yang menurut Syahrur disebut dengan *qadha'*. Karena karakteristiknya yang sangat terkait dengan kehendak pribadi manusia, maka kitab ini bersifat subyektif.[31]

B. Landasan Filosofis dan Metodologis Pemikiran Keislaman Muhammad Syahrur

Jelas sekali berdasarkan penjelasan di atas bahwa dalam rangka *re-reading* (pemaknaan ulang) al-Qur'an, pendekatan yang digunakan Syahrur adalah filsafat bahasa yang oleh Ja'far Dak Albab -teman sejawat yang sekaligus menjadi gurunya di bidang ilmu linguistik- di sebut sebagai *al-manhaj at-târikhiy al-'ilmi fî dirâsât al-lughawiyyah* (pendekatan historis ilmiah dalam studi bahasa) yang didasarkan kepada teori linguistiknya Abu Ali al-Farisi di mana di dalamnya terangkum juga teori linguistik Ibn al-Jinn dalam *Khashâis*-nya dan teori linguistik Imam Abdul Qahir al-Jurjani dalam *Dalâ'il al-I'jaz*-nya.[32] Dari Ibn Jinn, Syahrur menggunakan teori-teori linguistiknya yang terangkum dalam postulat-postulat sebagai berikut: *pertama,* adanya struktur bahasa atau kalimat, termasuk suara sebagai sumber bahasa; *kedua,* bahasa tidak tercipta dalam satu waktu melainkan ber-

---

[31] *Ibid.,* hlm. 54.

[32] Ja'far Dakk Albab, "Taqdîm al-Manhaj al-Lughawiy fî al-Kitâb" dalam Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 20.

kembang secara evolutif; *ketiga,* bahasa senantiasa mengikuti sistematika atau aturan strukturnya; dan *keempat* adanya pertautan antara bahasa, suara dan kondisi psikologis penggunanya.[33] Sedangkan dari al-Jurjani dia mengambil dua teori dasarnya yaitu: *pertama,* tentang struktur bahasa dan fungsi transmisinya dan *kedua,* adanya keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran.[34]

Penggabungan dari dua teori tersebut menghasilkan formulasi linguistik yang terangkum dalam tiga postulat, yaitu: *pertama,* bahwa bahasa memiliki struktur; *kedua,* bahwa bahasa merupakan penampakan fenomena sosial; dan *ketiga,* adanya keterkaitan antara bahasa dengan pemikiran.[35] Formulasi linguistik tersebut ternyata dirasa belum cukup bagi Syahrur guna menopang. Oleh karena itu dengan mendasarkan kepada *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* karya al-Fârisy, Syahrur menemukan asumsi dasarnya yaitu bahwa dalam bahasa Arab tidak ditemukan adanya sinonim *(murâdif)*.[36] Dari sinilah kemudian Syahrur mencoba merumuskan kaedah-kaedah dasar metodologi linguistiknya sebagai berikut:

Pertama, dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata memiliki makna yang banyak.[37] *Kedua,* kata adalah ekspresi dari makna; *Ketiga,* yang paling pokok dalam pemahaman bahasa Arab adalah maknanya. *Keempat,* bahasa apapun tidak akan dapat dipahami jika tidak

---

[33] *Ibid.*, hlm. 21.
[34] *Ibid.*, hlm. 20
[35] *Ibid.*, hlm. 22.
[36] *Ibid.*, hlm. 24
[37] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân....*, hlm. 44.

ditemukan adanya kesesuaian bahasa itu dengan rasio dan realitas obyektif.

Pendekatan linguistik yang diambil oleh Syahrur ini bila dicermati lebih jauh, sebenarnya hanya digunakan untuk membangun suatu landasan (dasar) dalam rangka penafsiran ulang terhadap tema-tema yang terdapat dalam al-Qur'an sesuai dengan konteks lokus dan tempus abad kedua puluh. Sementara dalam aplikasi penelitiannya, Syahrur lebih banyak menekankan tidak adanya sinonim dalam bahasa Arab sehingga setiap istilah (kata) dalam al-Mushhaf mempunyai pengertian sendiri-sendiri.[38]

Dengan kaedah-kaedah dasar linguistik seperti di atas Syahrur kemudian mengkaji makna-makna yang terkandung dalam teks al-Qur'an melalui metode tematik yang olehnya dinamakan *tartil*. Perangkat metode ini menurutnya mendapatkan justifikasi dari QS. al-Muzzammil: 4.[39] Berbeda dari ulama pada umumnya yang menafsirkan kata *"tartîl"* dengan mebaca *(tilâwah),* Syahrur menafsirkan kata *"tartil* yang berasal dari akar kata *"al-ratl* (barisan pada urutan tertentu) dengan arti mengambil ayat-ayat yang berkaitan dengan satu topik dan menurutkan sebagiannya di belakang sebagian yang lain.[40] Metode ini menurut Syahrur perlu digunakan sebab banyak tema tertentu yang disebutkan secara berserakan di berbagai surat, seperti tema penciptaan manusia, penciptaan alam, kisah-kisah para Nabi, dan sebagainya. Oleh karena itu supaya memperoleh

---

[38] Sebuah karya yang menghimpun hasil-hasil penafsiran Syahrur yang merupakan penerapan metodenya ini adalah Muhammad Syahrur, *Islam dari Iman Aluran-Aturan Pokok,* Yogyakarta: Jendela, 2002

[39] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 196-197.

[40] *Ibid.,* hlm. 197.

gambaran yang komprehensif tentang suatu tema, maka ayat-ayat yang berserakan itu harus dipertemukan lebih dahulu.

Selanjutnya dalam mempertemukan ayat-ayat yang berserakan itu, dengan didasarkan kepada teori bahwa kata adalah ekspresi dari makna dan yang terpenting dari suatu bahasa adalah maknanya, maka Syahrur, menggunakan apa yang disebut oleh Sahiron Syamsuddin, sebagai pendekatan semantik dengan analisa paradigmatis dan sintagmatis.[41] Semantik adalah ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang paling luas dari sebuah kata. Sedemikian luas sehingga hampir apa saja yang mungkin dianggap mempunyai makna dapat dianggap sebagai obyek semantik. Makna dalam pengertian ini dilengkapi dengan persoalan-persoalan penting para pemikir dari berbagai latar belakang keilmuan seperti sosiologi, antropologi, psikologi, logika, matematika, rekayasa elektronik dan lain-lain. Di samping itu sebagai studi makna, semantik senantiasa berkembang.[42] Artinya, semantik Syahrur dalam kaitan ini tentu saja ditopang dan dikembangkan sesuai dengan minat, kecenderungan dan latar belakang keilmuannya.

Adapun analisa paradigmatis yang dimaksud adalah suatu analisa pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkaimya dengan konsep-konsep dari simbol lain yang mendekati dan

---

[41] Sahiron Syamsuddin, "Metode Intertekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hlm. 131.

[42] Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Koran: Semantics of Koranic Weltanschaung* New Hampshire USA: Ayer Company Publisher Inc.: 1987, hlm. 10-11.

yang berlawanan. Sedangkan analisa sintagmatis adalah analisa yang bertujuan untuk menetapkan makna yang paling tepat di antara makna-makna yang ada, dimana setiap kata pasti dipengaruhi oleh hubungannya secara linier dengan kata-kata di sekelilingnya.[43] Dalam meramu semantik dengan dua model analisanya ini Syahrur sering menggunakan metafora dan analogi yang diambil dari bidang keahliannya, yakni ilmu teknik dan sains, terutama adalah dengan menggunakan analisa matematika (*at-tahlîl ar-riyâdhiy*) dan tisika.[44]

Di samping metode tematik, Syahrur sebagaimana dinilai juga oleh para pemikir Muslim semasanya juga menggunakan metode dialektika Hegel. Di antara pemikir tersebut, Mahami Munir Muhammad Thahir asy-Syawwaf banyak menyertakan dalam buku yang ditulisnya, untuk membantah teori-teori Syahrur, bukti-bukti ketersinggungan Syahrur dengan filsafat Hegelian. Beberapa teori Hegel yang digunakan oleh Syahrur, menurut asy-Syawwaf, adalah (1) pandangan mengenai peristiwa-peristiwa alam yang bersifat dialektik, dalam arti bahwa untuk menyingkap berbagai kontradiksi yang terdapat dalam pemikiran dan opini, diperlukan pengujian yakni pengujian dialektika; (2) alam, manusia dan kehidupan dipandang sebagai materi yang berkembang.[45] Realitas alam, menurut Syahrur, merupakan premis-premis dialektis yang bersifat materiil dan selalu berubah

---

[43] Sahiron Syamsuddin, *ibid.,* hlm. 139.

[44] Wael B, Hallaq, *A History of Islamic Legal Teories...* hlm. 246. Pengantar artikel Muhammad Syahrur, "Islam and the 1995 Beijing World Conference of Woman", dalam Charles Kurzman *(ed.) Liberal Islam..,* hlm. 139.

[45] Mahami Munir Muhammad Thahir asy-Syawwaf, *Tahâfut al-Qirâ'ah al-Mu'âshirah,* hlm. 30-31.

dalam proses menjadi *(at-tathawwur)*. Sementara adanya realitas yang kontradiktif, berpasangan dan bertentangan mengantarkan pada suatu kesimpulan "bentuk pensucian benda kepada Allah". Adapun problema pengetahuan manusia merupakan problematika yang bersifat *Qur'ani* kenabian dalam arti dialektika antara *al-basyâr wa al-insân, al-haqq wa al-bâthil, al-ghaib wa asy-syahâdah, al-qalam wa al-'alaq, al-fu'âd wa al-qalb, al-fikr wa al-'aql,* dan *al-musyakhkhash wa al-mujarrad.*

Upaya pembongkaran besar-besaran terhadap seluruh pemikiran keislaman *(turâts)* selama ini yang kemudian dilanjutkan dengan suatu penelitian baru dengan perspektif yang baru pula menunjukkan bahwa Syahrur juga menggunakan metode dekonstruksi. Munculnya metode ini agaknya dipicu oleh kekecewaan Syahrur terhadap hasil penelitiannya tentang keislaman sebelum tahun 1980 yang dianggap tidak bermanfaat karena ternyata masih terjebak dalam suatu kerangka Islam sebagai ideologi, baik dalam arti *kalam* atau pun *mazhab fiqh*.[46] Oleh karena itu, Syahrur terpaksa untuk mencurahkan perhatiannya terhadap perumusan kembali berbagai istilah penting dan teori-teori pemikiran keislaman melalui premis-premis ilmiah yang digali dari al-Qur'an.

Ketiga metode di atas (tematik, dialektika Hegel dan dekonstruksi) merupakan hasil artikulasi terhadap postulat-postulat yang dipegangi Syahrur sebagaimana dituangkan dalam bukunya sebagai berikut: *pertama*, ada kaitan antara kesadaran dengan realitas materiil; *kedua*, pengetahuan datang dari luar substansi manusia, oleh karenanya kita perlu mempelajari filsafat Islam kontemporer; *ketiga*, realitas materi dan rasio manusia mampu mencapai pengetahuan; *keempat*, pengetahuan

---

[46] Muhammad Syahrur, *AI-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 46-47.

manusia dimulai dari pemikiran individu yang terbatas pada pengetahuan inderawi, baru kemudian dibuat abstraksi yang bersifat umum; *kelima*, tidak ada pertentangan antara al-Qur'an dan filsafat sebagai induk ilmu.[47]

C. Konfigurasi Teori *Hudûd* Muhammad Syahrur

1. Konsep Muhammad Syahrur tentang Sumber Hukum Islam

a. Al-Qur'an

Konsep Syahrur tentang al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam pada dasarnya berkisar pada dua hal pokok, yakni hakikat dan legislasi al-Qur'an. Hakikat al-Qur'an sebagai wahyu Allah dapat dibuktikan dengan beberapa metode. Metode pertama yang digunakan Syahrur adalah komparasi. Dengan membandingkannya dengan dokumen historis *(turâts)* yang ada, al-Qur'an, menurut Syahrur memiliki kelebihan sebagai berikut: *Pertama,* dan segi kandungan isinya al-Qur'an memiliki dimensi kemutlakan karena ia diturunkan dari Yang Maha Mutlak. *Kedua,* sebagai petunjuk bagi manusia, al-Qur'an memiliki relativisme pemahaman. *Ketiga,* karena pemikiran manusia terikat dengan bahasa, maka al-Qur'an sebagai petunjuk disampaikan melalui bahasa manusia, walaupun pada fase berikutnya ternyata mengandung karakter kemutlakan Ilahi dalam konteks isi dan sekaligus relativisme manusia dalam konteks pemahaman isinya.[48]

---

[47] *Ibid.,* hlm. 42-43.

[48] *Ibid.*, hlm. 36.

Selain itu pembuktian hakikat al-Qur'an sebagai wahyu Allah menurut Syahrur dapat dilihat dari proses pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad. Sebagaimana diketahui dari berbagai literatur *'ulûm al-Qur'ân,* proses pewahyuan al-Qur'an dilakukan melalui dua tahap, yaitu; pertama al-Qur'an diturunkan secara sekaligus *(daf'ah wâhidah)* dari *lauh al-mahfûzh* ke langit dunia dan kedua, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur *(munajjaman)* selama kurang lebih 23 tahun.[49] Kesimpulan tersebut didasarkan kepada fakta bahwa pembicaraan tentang proses pewahyuan di dalam ayat al-Qur'an pada satu kesempatan menggunakan kata *"anzala* (kb: *al-inzâl)"* seperti dalam QS. al-Baqarah: 184 dan al-Qadr: 1 dan pada kesempatan yang lain menggunakan kata *"nazzala* (kb: *at-tanzîl)"* seperti dalam QS. al-Isra': 106. Di samping itu kesimpulan tersebut juga didukung oleh hadis yang bercerita bahwa Ibnu Abbas pernah mengatakan: "al-Qur'an diturunkan pada *laylat al-qadr* di bulan Ramadhan ke langit dunia secara sekaligus kemudian diturunkan (kepada Nabi) secara berangsur-angsur".[50]

Pada dasarnya konsep pewahyuan Syahrur tidak berbeda dengan konsep sebelumnya, namun dengan pendekatan bahasa dan logika yang dia gunakan, Syahrur berhasil memberikan kontribusi berupa metode dalam memahami dua tahap pewahyuan tersebut. Analisis kebahasaan Syahrur terhadap kata *"al-inzâl"* dan *"at-tanzîl"* dalam konteks pewahyuan al-Qur'an telah menghasilkan kesimpulan bahwa kata *"al-inzâl"* berarti merubah sesuatu yang tidak mungkin ditangkap oleh manusia

---

[49] Manna' al-Qaththan, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, hlm. 101.

[50] *Ibid.,* hlm. 102.

(ghayr mudrakah) menjadi sesuatu yang dapat dicerna *(mudrakah)*. Misalnya dalam QS. al-Qadr: 1, kata *"al-inzâl"* berarti bahwa al-Qur'an dirubah oleh Allah ke dalam bentuk yang dapat dicerna oleh panca indera manusia *(qur'ânan 'arabiyyan)* pada malam Qadr.[51] Menurut Syahrur, al-Qur'an sebelum diturunkan ke langit dunia adalah dalam bentuk yang *ghayr mudrak*. Agar menjadi bentuk yang *mudrak* al-Qur'an kemudian diturunkan ke *bayt al-'izzah* di langit dunia.[52] Adapun kata *"at-tanzîl"* yang dalam banyak literatur diartikan penurunan secara berangsur-angsur, dipahami oleh Syahrur sebagai perubahan bentuk al-Qur'an ke dalam bentuk materi (ujaran) melalui malaikat Jibril sebagai perantara.[53]

Proses turunnya al-Qur'an kepada Nabi Muhammad menurut Syahrur dapat dibedakan menjadi dua macam. *Pertama,* apa yang dia sebut dengan *al-wahy al-mujarrad* (wahyu abstrak).[54]

---

[51] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân...,* hlm 153.

[52] *Ibid*, hlm 152.

[53] *Ibid*, hlm 153.

[54] Syahrur membagi proses pewahyuan menjadi enam cara. *Pertama,* wahyu melalui program fisiologis *(thâriq al-barmajah al-udzwiyyah)* atau melalui media fungsionalis *(thâriq al-barmâjah al-wazîfiyyah),* misalnya pewahyuan kepada lebah untuk membuat sarangnya di gunung dan pepohonan (QS. an-Nahl: 68). *Kedua,* wahyu melalui personifikasi *(thâriq al-tasykhis)* melalui suara dan rupa. Pewahyuan yang juga disebut dengan *al-wahy al-fu'âdiy,* ini sebagaimana pernah dialami oleh Nabi Ibrahim (QS. Hud: 69). *Ketiga*, wahyu melalui getaran hati nurani *(thâriq al-tawârud al-khawâtir).* Wahyu ini dapat dialami oleh semua manusia sebagaimana dialami Nabi Musa (QS. al-Qasas: 28) dan Isaac Newton dengan penemuan teori saintifiknya. *Keempat,* pewahyuan melalui mimpi *(thâriq al-manâm).* Wahyu ini sebagaimana dialami Nabi Yusuf ketika melihat matahari dan bintang-bintang sujud kepadanya (QS. Yusuf: 4). *Kelima,* Pewahyuan dalam bentuk suara *(al-wahy al-shawti)* sebagaimana dialami oleh Nabi Musa ketika menerima sepuluh wasiat dari Allah di gunung Sinai (QS. an-Nisa': 164) dan

Dalam hal ini wahyu al-Qur'an dibawa oleh malaikat Jibril dalam wujudnya yang asli dan tidak dapat dicerna oleh panca indera manusia. Jibril menurunkan wahyu al-Qur'an ke dalam hati Nabi Muhammad saw. Karena tergolong proses pewahyuan yang paling berat diterima oleh Nabi, maka Nabi pernah tidak sadarkan diri ketika menerimanya. Kondisi Nabi yang semacam inilah yang kemudian memicu para orientalis seperti Richard Bell untuk mengatakan bahwa Nabi Muhammad mengidap penyakit epilepsi atau hysteria.[55] Tuduhan Bell yang kemudian dikomentari Charles J. Adams sebagai pendapat yang tidak beralasan[56] ini juga ditolak oleh Syahrur dengan mengemukakan dua argumentasi. *Pertama,* seseorang yang mengidap penyakit epilepsi akan kehilangan kesadarannya ketika sedang mengalami krisis epileptik. Setelah kembali sadar dia seperti orang dungu atau idiot. Dia tidak dapat mengatakan bahwa dirinya telah mendapatkan pengetahuan ketika ia mengalami epilepsi. Hal ini berbeda dengan yang dialami Nabi Muhammad ketika menerima wahyu. Orang-orang Arab yang hidup semasa Nabi, baik yang beriman maupun yang kafir memang menyaksikan bahwa Nabi pernah tidak sadar saat menerima wahyu. Namun setelah sadar kembali, Nabi Muhammad justru membacakan kepada mereka ayat-ayat al-Qur'an yang terbukti asing di telinga mereka. *Kedua,* sesungguhnya ada dua cara manusia memperoleh pengetahuan, yaitu melalui panca indera dan secara

---

Keenam, al-wahy al-mujarrad (wahyu abstrak) sebagaimana dialami oleh Nabi Muhammad ketika menerima wahyu al-Qur'an. Muhammad Syahrur, *ibid.,* hlm 375-384.

[55] Richard Bell, *The Qur'an,* Edinburgh, hlm. 1937-1939.

[56] Charles J. Adams, "Qur'an" dalam Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion,* New York: MacMillan Publishing Company, vol. 12, hlm. 158.

langsung oleh otak manusia tanpa melalui panca indera. Cara pertama disebut *al-idrâk al-fu'âdiy*, dimana pengetahuan yang ditangkap oleh panca indera disampaikan ke otak untuk dianalisis dan dihasilkan sebuah ilmu (teori), sedangkan cara kedua hanya mungkin terjadi kalau orang yang bersangkutan kehilangan kesadarannya. Artinya apabila seseorang ingin memberikan pengetahuan secara langsung ke otak orang lain, maka satu-satunya jalan adalah dengan menghilangkan kesadarannya lebih dahulu.[57]

Proses turunnya wahyu yang kedua, melalui *al-wahy al-fu'âdiy* atau *al-wahy al-musyakhkhas,* yakni malaikat Jibril menjelma dalam bentuk manusia lalu mengajarkan wahyu kepada Nabi Muhammad. Proses pewahyuan semacam ini dirasakan Nabi lebih ringan daripada proses yang pertama karena disamping terdapat keserasian bentuk antara penyampai dan penerima wahyu juga penerimaan wahyu dilakukan dengan panca indera.[58] Proses inilah yang pertama kali dialami oleh Nabi ketika turun wahyu pertama QS. al-'Alaq: 1-5. Cara ini dipilih, menurut Syahrur, sebagai sebuah keniscayaan bagi manusia (Nabi Muhammad) agar mereka tidak ragu-ragu terhadap orisinalitas wahyu Allah. Tampaklah bahwa secara prinsip konsep pewahyuan al-Qur'an Syahrur tidak berbeda dengan konsep yang telah dihasilkan oleh para ulama sebelumnya. Bahkan terlihat Syahrur mengamini konsep mereka dengan memperkuat argumentasi dan logika penalaran yang mereka gunakan yang notabene juga menggunakan pendekatan kebahasaan. Padahal konsep mereka inilah yang sebelumnya telah dianggap Fazlur

---

[57] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....*, hlm 383-384.

[58] *Ibid,* hlm 385. Bandingkan dengan Manna' Qaththan, *Mabâhis fi Ulûm al-Qur'ân.....,* hlm.102.

Rahman sebagai konsep yang sukar dipahami.[59] Menurut Rahman proses pewahyuan itu akan mudah dipahami dengan pendekatan psikologis di mana proses pewahyuan adalah proses psikologis yang bermula dari inspirasi 'kata-kata' Tuhan dan berakhir dengan perumusan kata-kata tersebut menjadi perkataan al-Qur'an melalui perkataan Nabi Muhammad. Proses dari masuknya inspirasi sampai dengan perumusan kata-kata Tuhan itu terjadi secara internal di dalam lubuk hati Nabi.[60] Adapun penjelasan Syahrur tentang legislasi al-Qur'an sangat terkait dengan pembagiannya sebagaimana dipaparkan di atas. Di dalam ayat yang masuk dalam kategori *Umm al-Kitâb* terdapat ayat-ayat *hudûd,* yakni ayat yang menerangkan tentang batasan-batasan dari ketentuan hukum Allah dimana di dalamnya terdapat ketentuan tentang ibadah, wasiyat-wasiyat kebaikan, ajaran-ajaran secara umum dan ayat-ayat yang bersifat kondisional. Dalam konteks fungsi legislasi al-Qur'an, ayat-ayat *hudûd* ini memiliki posisi yang sangat penting karena di dalam ayat-ayat inilah terkandung apa yang kemudian dinamakan dengan asas legislasi hukum Islam *(tasyri')*. Sekali lagi, menurut Syahrur, ayat-ayat ini hanya berisi asas-asas penetapan hukum, bukan hukum itu sendiri artinya hasil ijtihad penetapan harus berada dalam batasan asas-asas yang telah ditentukan atau berada tepat seperti yang dikatakan dalam ayat. Oleh karena itu pendapat yang mengatakan bahwa ijtihad tidak berlaku lagi bagi kasus-kasus hukum yang sudah dijelaskan dalam al-Qur'an menurut Syahrur tidak dapat dibenarkan.[61]

---

[59] Fazlur Rahman, *Islam,* Chicago: Chicago University Press, 1979, hlm. 32-33.

[60] *Ibid*, hlm. 33.

[61] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....,* hlm. 581.

Sampai di sini sebenarnya konsep Syahrur tentang legislasi al-Qur'an ada kesamaan dengan konsep legislasi yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman. Menurut Rahman, walaupun al-Qur'an memuat beberapa pernyataan aturan hukum yang penting, namun pada dasarnya al-Qur'an itu adalah kitab prinsip-prinsip dan seman-seman moral; bukan sebuah kitab dokumen hukum.[62] Karenanya legislasi al-Qur'an dapat diamati secara jelas menuju kepada prinsip-prinsip atau seruan-seruan moral, yakni menuju penciptaan keadilan sosial dan tidak dimaksudkan legislasi semata-mata. Rahman berusaha membuktikan tesisnya itu dengan sejumlah legislasi al-Qur'an mengenai waris, pernikahan, riba, zakat, perbudakan, poligami, perceraian dan sebagainya sebagai kebijakan-kebijakan moral al-Qur'an yang bertujuan mengangkat kedudukan "masyarakat kelas dua" yaitu wanita, anak-anak yatim, fakir miskin dan budak menuju terwujudnya kondisi keadilan sosial dan persamaan esensial derajat manusia.[63] Perbedaan antara Syahrur dan Rahman terlihat dalam hal Rahman menggunakan konteks dan latar belakang sosiologis masyarakat Arab ketika masa turun wahyu sebagai sarana untuk menemukan kebijakan moral dalam ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan Syahrur tetap konsisten dengan pendekatan kebahasaan yang dikombinasikan dengan logika manusia abad modern.

Adapun apabila disandingkan dengan konsep para ahli ushul fiqh dalam berbagai literatur, konsep legislasi al-Qur'an Syahrur pada prinsipnya identik dengan konsep *al-mashlahah*

---

[62] Fazlur Rahman, *Islam.....* hlm. 38.

[63] Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an,* Bandung: Pustaka, 1996, Cet. Ke-2, hlm. 68. *Islam...,* hlm.17-22.

sebagai konsep tujuan penetapan hukum *(al-maqâshid at-tasyri')*. Hal ini jelas sekali terlihat dalam kerangka berpikirnya bahwa Islam adalah *shâlih li kulli zamân wa makân*. Bahkan dapat dikatakan bahwa karena pendekatan kebahasaan yang digunakan, konsep Syahrur lebih identik dengan konsep mereka daripada dengan konsep Rahman. Sebagaimana mereka berorientasi kepada teks-teks hukum, Syahrur juga lebih berorientasi kepada teks ayat yang berisi ketentuan hukum *(hudûd)* sebagai pijakan awal pemikirannya daripada kepada konteks latar belakang sosio-historis al-Qur'an. Hal ini dilakukan karena menurut para ahli ushul fiqh ketentuan hukum dalam al-Qur'an secara otomatis telah menegakkan kemaslahatan yang dinamakan *al-maslahah al-mu'tabarah*. Tidak boleh ada maslahah yang bertentangan dengan teks ayat hukum, kecuali *al-maslahah al-mursalah* yakni *maslahah* yang belum ada ketentuan hukumnya secara harfiyah dalam al-Qur'an.[64]

---

[64] Al-Ghazali, dari kalangan Syafi'iyah membagi *mashlahah* menjadi tiga, yakni: *al-Mashlahah al-Mu'tabarah, al-Mashlahah al-Mursalah* dan *al-Mashlahah al-Mulghah.* Jenis mashlahah yang ketiga ini dinyatakan batal karena dinilai bertentangan dengan teks. Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* Mesir: Nûr ats-Tsaqafah, t.th., hlm. 250. Jumhur ulama' ushul fiqh bersepakat bahwa salah satu syarat sahnya *al-Mashlahah al-Mursalah* sebagai hujjah hukum adalah tidak bertentangan dengan teks dan ijma'. Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashâdîr at-Tasyrî' al-Islâmî fi mâ lâ Nashsha fîh,* Kuwait: Dar al-Qalam, 1988, hlm. 100. Menurut al-Buti, syarat sahnya *al-Mashlahah al-Mursalah* selain tidak bertentangan dengan teks dan ijma' juga tidak boleh bertentangan dengan *qiyas sharih,* Lihat Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawâbith al-Mashlahah fi syarî'ah al-Islâmiyyah* Damaskus: Dâr al-Muttahidah, 1990, hlm. 291; Abu Zahrah, *Ushûl Fiqh,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hlm 178-179. Seorang tokoh ushul fiqh lain yang dalam hal ini memiliki pendapat yang mirip dengan Syahrur adalah Najmuddin at.-Thufiy (w. 673 H), seorang pengikut madzhab Hambali. Menurutnya, hukum-hukum muamalah dan masalah duniawi

Perbedaan konseptual terjadi antara Syahrur dengan ulama ushul fiqh ketika keduanya berbeda dalam memaknai teks-teks hukum. Bagi ulama ushul fiqh, teks-teks hukum yang ada harus dimaknai apa adanya secara harfiyah sehingga memunculkan produk hukum *'ainiyyah,* sedangkan bagi Syahrur teks-teks hukum itu harus dimaknai sebagai teks *hudûdiyyah* yang hanya berisi batasan-batasan ketentuan Allah bagi manusia.

b. As-Sunnah

Diskusi panjang tentang as-Sunnah sampai saat ini masih berkisar pada permasalahan mendasar yang cukup krusial, yaitu apakah perkataan Nabi, perbuatan dan taqrirnya dalam segala bidang yang tidak berhubungan dengan ketentuan hukum *(hudûd),* ibadah dan alam gaib merupakan wahyu yang berarti normatif atau merupakan ijtihad yang karenanya relatif? Sebagian ulama hadis menyatakan bahwa semua yang datang dari Nabi adalah wahyu. Landasan normatif kelompok ini adalah Surat an-Najm: 3-4.[65] Pendapat ini menurut Syahrur memiliki dua kesalahan metodologis. *Pertama,* bahwa *dhamir "huwa"* dalam ayat tersebut tidak merujuk kepada Nabi, melainkan kepada *al-Kitâb,* sehingga *dhamir* ini tidak berhubungan dengan *dhamir* yang tersembunyi dalam kata *"yanthiqu"* yang merujuk kepada Nabi. Memang Nabi memiliki derajat yang lebih tinggi

---

dapat diketahui makna dan tujuannya dengan akal, yakni upaya mendatangkan manfaat dan menghindarkan bahaya. Jika ketentuan hukum dalam teks atau ijma' tidak sesuai dengan maslahah yang dipertimbangkan oleh akal dan tidak ada kemungkinan untuk mengkompromikan keduanya, maka *maslahah* harus diutamakan. Lihat 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashadîr al-Tasyrî',* hlm. 97-98; Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawâbit al-Mashlahah.....* hlm. 68.

[65] Ayat tersebut adalah: # $! " #

karena tugas kenabian yang diembannya. Kelebihan itu berimplikasi kepada terjaganya Nabi dari menetapkan hukum berdasarkan hawa nafsu. Namun demikian bukan pula berarti bahwa semua perkataan dan perbuatan Nabi adalah wahyu dari Allah. *Kedua, asbâb an-nuzûl* ayat yang diturunkan di Makkah ini sesungguhnya berkaitan dengan peristiwa ketika orang-orang Arab ragu-ragu terhadap kebenaran wahyu (al-Qur'an) itu sendiri dan bukan meragukan tentang perkataan dan perbuatan Nabi.[66] Selanjutnya Syahrur memberikan contoh ayat-ayat yang senada, dimana Allah memberikan teguran kepada Nabi atas kekeliruan ijtihadnya. Ayat-ayat tersebut adalah Surat 'Abasa: 1-3, Surat at-Tahrim: 1 dan Surat al-Anbiya': 67.

Dengan logika berfikir dan diperkuat landasan normative di atas, Sayhrur kemudian menyimpulkan bahwa yang dinamakan *as-Sunnah an-nabawiyyah* sesungguhnya adalah kehidupan Nabi sebagai nabi dan sebagai manusia biasa yang hidup pada masanya. Namun demikian Syahrur tetap mengakui bahwa Nabi memiliki satu sisi kehidupan yang bersumber dari wahyu sehingga secara esensial Nabi terhindar dari sifat ragu. Sebaliknya sebagai manusia biasa, Nabi hidup pada abad ke-7 M di Jazirah Arab yang tentunya memiliki latar belakang sejarah, politik dan budaya tersendiri.

Kesimpulan Syahrur bahwa *as-sunnah an-nabawiyyah* adalah bukan wahyu itu diperkuat dengan fakta bahwa Nabi tidak pernah memerintahkan para sahabatnya untuk menuliskan dan atau mengumpulkan manuskrip hadis sebagaimana Nabi perintahkan terhadap manuskrip al-Qur'an. Padahal Nabi sendiri telah menegaskan bahwa al-Qur'an dan as-Sunnah bersamaan kedudukannya sebagai sumber hukum Islam yang utama se-

---

[66] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 545.

bagaimana tersurat dalam hadis.[67] Fakta historis ini semakin memperkuat tesis Syahrur bahwa hadis Nabi muncul sebagai proses dialektika antara Nabi dengan realitas zaman yang sangat erat terkait dengan kondisi sosial dan budaya abad ketujuh.[68]

Argumentasi klasik yang menyatakan bahwa tidak dikumpulkannya hadis Nabi adalah dikarenakan kekhawatiran tercampur dengan ayat al-Qur'an juga ditolak Syahrur. Menurutnya, karena Nabi adalah orang pertama yang mengetahui jaminan akan tetap terpeliharanya kemurnian al-Qur'an dari Allah, sebagaimana tersurat dalam Surat al-Hijr: 9, maka semestinya jaminan itu cukup untuk menjauhkan diri Nabi dan para sahabatnya dari kekhawatiran tersebut. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa tidak dikumpulkannya hadis pada masa Nabi dan sahabat adalah memang tidak perlu karena yang dimaksudkan Nabi dengan kata "*sunnah*" dalam hadis di atas bukanlah redaksi perkataan Nabi *(wa anna as-sunnah laysat 'ayn kalam an-nabi)*[69]

Hal ini juga, menurut Syahrur, yang membedakan Nabi Muhammad dengan tokoh-tokoh keagamaan penemu ajaran tertentu. Nabi Muhammad jelas melebihi mereka dalam hal sisi Ilahiyah (wahyu) yang dimilikinya dan misi *nubuwwah* dan risalah yang merupakan manifestasi dari realisasi alam mutlak ke alam dunia yang obyektif, riil dan nisbi yang diembannya.[70]

---

[67] Hadis tersebut adalah: 1 2 3 4 + - 5 6 7 % 8 9 / 0 % & ' ( ) * + , % .

[68] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 546. Baca juga, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 125-170.

[69] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 546.

[70] Menurut Syahrur Islam memiliki dua dimensi; yaitu dimensi kemutlakan yakni Allah, termasuk di dalamnya kalam Allah (al-Qur'an) dan dimensi nisbi yakni manusia, termasuk di dalamnya Nabi Muhammad yang

Dengan demikian, as-*sunnah* menurut Syahrur adalah *manhaj* (metode) untuk menerapkan hukum-hukum dalam *Umm al-Kitâb* secara mudah dengan tidak melanggar batasan-batasan yang ditentukan Allah atau menetapkan ketentuan-ketentuan adat sebagai hukum dalam persoalan-persoalan yang belum ada ketentuan hukumnya dengan senantiasa memperhatikan ukuran-ukuran obyektif yang meliputi konteks ruang dan waktu.[71]

Dengan definisi tersebut, maka menurut Syahrur semua yang diperbuat Nabi pada abad ke-7 di Jazirah Arab merupakan sebuah contoh alternatif penerapan syariat Islam yang pertama kali dilakukan oleh manusia, tetapi bukan satu-satunya dan bukan yang terakhir. Praktek atau tradisi Nabi itu harus di-pahami sebagai sesuatu yang harus dilakukan guna menjaga keberlangsungan misi risalah dan *nubuwwah* yang diembannya hingga hari kiamat. Kemudian, sadar akan statusnya sebagai nabi dan rasul terakhir, maka risalah Nabi Muhammad bersifat *hudûdiyyah* yang dilengkapi dengan kebolehan berijtihad guna merealisasikan syariat Islam yang humanis dalam koridor ketentuan-ketentuan *(hudûd)* Allah.[72]

Selanjutnya, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, Syahrur membagi as-Sunnah menjadi dua yaitu *as-sunnah ar-risâlah* dan *as-sunnah an-nubuwwah*. *As-sunnah an-nubuwwah* berisi ilmu,

---

bertugas menerapkan ketentuan-ketentuan *(hudûd)* dan risalah dari Yang Mutlak ke dalam dunia riil sesuai dengan kondisi ruang dan waktu di mana dia hidup. Oleh karena itulah dalam sejarah panjang kenabian, terdapat sejumlah risalah yang dibawa oleh sejumlah nabi. Lihat *Ibid.,* hlm. 548.

[71] *Ibid.,* hlm. 549.

[72] *Ibid.* Lihat juga, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 151-170.

sedangkan *as-sunnah ar-risâlah* berbicara tentang hukum, ibadah, akhlaq dan ajaran-ajaran keagamaan, sehingga ketaatan (kepatuhan) seorang manusia hanya dituntut terhadap *as-sunnah ar-risâlah* sebagaimana ditunjukkan dalam redaksi ayat *"wa athî'u ar-rasûl"*. Pemilahan kandungan *as-sunnah ar-risâlah* menjadi hukum, ibadah, akhlaq dan ajaran keagamaan itu menurut Syahrur juga berimplikasi kepada pembedaan ketaatan yang harus diberikan oleh manusia kepada Nabi menjadi dua macam, yaitu ketaatan yang abadi dan kataatan yang hanya dituntut ketika Nabi masih hidup. Model ketaatan pertama berlaku bagi semua perintah Nabi yang berkaitan dengan hukum, ibadah dan akhlaq, sedangkan model ketaatan yang kedua berlaku bagi sunnah yang berisi tentang adat kebiasaan Nabi sehari-hari serta ketentuan hukum yang bersifat lokal.[73] Kategorisasi terhadap sunnah tersebut sebenarnya dilakukan oleh Syahrur untuk membangun tesis berikutnya bahwa semua perkataan dan perbuatan Nabi yang berhubungan dengan persoalan yang belum diatur dalam al-Qur'an harus dipahami sebagai hukum lokal kondisional yang tidak sama dan sebangun dengan ketentuan *(hudûd)* Allah. Artinya bahwa keputusan Nabi untuk memberlakukan hukum itu selalu tidak dapat dilepaskan dari kondisi obyektif yang melatarbelakanginya sebagai solusi dari berbagai persoalan yang timbul ketika itu, sehingga keputusan itu tidak berlaku selamanya. Adapun hadis-hadis yang berisi tentang hubungan kemasyarakatan pada masa Nabi bagi Syahrur tidak lebih dari dokumen sejarah yang tidak punya pengaruh apapun kepada seseorang pada masa kini.[74] Syahrur mencontohkan dengan peng-

---

[73] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 550.

[74] *Ibid.,* hlm. 553.

haraman menggambar dan membuat patung manusia. Menurut Syahrur, karena larangan menggambar dan membuat patung manusia itu tidak ditemukan dalam al-Qur'an, maka pengharaman ini harus dipahami sebagai metode yang bertahap dari Nabi guna menjauhkan orang-orang Arab ketika itu dari tradisi menyembah berhala.

Di samping dengan pendekatan logika semacam itu, guna memperkuat tesisnya Syahrur juga menggunakan pendekatan linguistik. Menurutnya, Allah tidak pernah memberikan hak kepada seseorang manusia pun, termasuk Nabi, untuk membuat ketentuan-ketentuan *(hudûd)* syariat yang berlaku abadi. Hal ini didasarkan kepada redaksi Surat an-Nisa': 14,[75] dimana *dhamir* "*hu*" dalam ayat tersebut merujuk kepada Allah saja, bukan kepada keduanya (Allah dan rasul-Nya). Dengan demikian menjadi semakin jelas bahwa yang dimaksud dengan as-Sunnah menurut Syahrur adalah ijtihad Nabi dalam rangka mengimplementasikan hukum Allah dalam al-Qur'an, baik meliputi ketentuan-ketentuan *(hudûd),* ibadah dan akhlaq sesuai dengan kondisi obyektif di mana dia tinggal, baik ijtihad itu berupa penerapan ketentuan *(hudûd)* itu secara variatif dan proporsional bagi kasus-kasus yang sudah diatur dalam al-Qur'an maupun penerapan hukum lokal (adat) bagi kasus yang belum ada *nash*-nya.

Dari definisi as-sunnah tersebut nampak betapa Syahrur memang seorang pemikir yang beraliran liberal. Begitu liberalnya sehingga pemikirannya tentang as-Sunnah berbalik 180 derajat dengan para pemikir lainnya. As-Sunnah yang telah dipahami sebagai sumber hukum dalam berijtihad dan telah

---

[75] Ayat tersebut adalah: # E$ DDD@A=B - 9C - </ => 2 ? 3 ; /

sedemikian rigid didefinisikan oleh para ulama ushul fiqh lengkap dengan otoritas yang dimililkinya, oleh Syahrur diberikan makna yang sama sekali berbeda sehingga status as-Sunnah seakan tidak lebih dari ijtihad itu sendiri. Dalam literatur ushul fiqh dan literatur hadis, umumnya dijelaskan dua otoritas as-Sunnah, yakni sebagai bayan al-Qur'an dan sebagai tasyri. Sebagai *bayân* al-Qur'an, otoritas sunnah dapat dirinci menjadi *tafsîr al-mubhâm, tafshîl al-mujmal, taqyîd al-muthlâq* dan *takhshîsh al-'âm.*[76] Semua bentuk bayan ini merupakan otoritas as-Sunnah yang bersifat intra-Qur'ani. Adapun otoritas as-Sunnah sebagai tasyri', yakni sebagai penetap hukum yang bersifat independen dalam kasus-kasus yang al-Qur'an tidak menetapkan hukumnya, merupakan otoritas Nabi yang bersifat ekstra-Qur'ani.[77]

Konsep as-Sunnah ini juga yang membuat Wael B. Hallaq menjuluki Syahrur sebagai pemikir hukum Islam yang setingkat lebih "berani" daripada Fazlur Rahman.[78] Berdasarkan analisis teoritis dan analisis data historis, Rahman menyimpulkan bahwa sifat otoritas as-Sunnah lebih cenderung sebagai "konsep payung yang bersifat umum (*a general umbrella concept*)" ketimbang dianggap sebagai sebuah kandungan khusus yang harus dipegangi apa adanya. Karena sebuah konsep perilaku bercorak situasional sedangkan kenyataannya jarang terjadi dua kasus yang memiliki latar belakang situasi sosial sama persis,

---

[76] Abu Ishaq asy-Syairaziy, *Al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh,* Makkah: Muhammad Soleh Ahmad Mansur al-Baz, t.th., hlm. 155-157. Al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm,* Kairo: Mu'assasah al-Nahdhah, t.th., hlm. 134. Muhammad 'Ajjaj al-Khathib, *As-Sunnah qabla at-Tadwîn,* Mesir: Maktabah Wahbah, 1963, hlm. 23-26.

[77] Abu Ishaq al-Syairaziy, *ibid.,* hlm. 155. Muhammad 'Ajjaj al-Khathib memberikan contoh as-Sunnah yang melarang jual beli buah-buahan yang masih muda dan belum tampak, lihat *ibid.,* hlm. 26.

[78] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*..... hlm. 231.

baik secara moral maupun secara psikis, maka as-Sunnah haruslah dikembangkan dengan semangat interpretasi dan adaptasi sebagaimana semangat tersebut telah ditunjukkan oleh generasi awal umat Islam.[79] Sebenarnya secara esensial keduanya sama-sama mengakui bahwa eksistensi as-Sunnah sangat terkait dengan kondisi sosial ketika materi sunnah itu dikatakan atau dilakukan oleh Nabi. Perbedaannya, di satu sisi, dalam konsep Rahman masih terlihat nuansa sakralisasi sunnah, sehingga walaupun secara substansial as-Sunnah harus dipahami secara sosiologis-historis, namun secara redaksional eksistensi as-Sunnah itu harus dipertahankan sebagai payung dari segala interpretasi terhadapnya. Di sisi lain, konsep Syahrur terlihat lebih konsisten, yakni ketika keterikatan kondisi sosial budaya dengan as-Sunnah sudah tidak terbantahkan lagi, maka sakralisasi terhadap as-Sunnah menjadi tidak beralasan dan kontra-produktif sehingga konsep payung Rahman hanya akan mengungkung umat Islam di dalamnya.

Selain itu konsep Rahman tentang as-Sunnah ini juga cenderung dipaksakan mengingat kesimpulan Rahman bahwa generasi awal Islam telah melakukan interpretasi dan adaptasi secara kreatif terhadap as-Sunnah atau menjadi praktek yang disepakati memiliki beberapa kesalahan metodologis. *Pertama,* fakta historis menunjukkan bahwa proses interpretasi dan adaptasi yang dimaksud Rahman itu terjadi di wilayah Madinah, Kufah, Basrah dan Irak yang memiliki latar belakang sosial-ekologis relatif sama, padahal proses adaptasi kreatif hanya terjadi pada wilayah dengan latar belakang sosial yang berbeda. *Kedua,* masyarakat Madinah ternyata mengembangkan konsep

---

[79] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History,* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, hlm. 12.

sunnah sahabat atau yang dikenal dengan amal ahli Madinah yang sudah pasti bukan hasil interpretasi dan adaptasi kreatif terhadap as-Sunnah, karena mereka terkenal sebagai fuqaha yang berpegang teguh kepada teks riwayat sunnah. Jadi praktek yang mereka sepakati pasti dalam masalah-masalah yang tidak terdapat dalam ketentuan sunnah.[80]

Sebagai implikasi dari konsep as-Sunnah tersebut maka metode qiyas dalam pembahasan sumber hukum Islam Syahrur menjadi tidak urgen. Hal ini terlihat dari serba sedikitnya pembahasan tentang qiyas sebagai sumber hukum. Lebih dari itu apa yang dipaparkan Syahrur dalam pembahasan tentang qiyas justru bukan qiyas sebagaimana didefinisikan oleh para ulama ushul fiqh. Qiyas menurut Syahrur adalah penerapan aturan hukum produk masa kini kepada masyarakat masa kini *(al-qiyâs al-haqîqiy fahuwa qiyâs asy-syâhid 'alâ asy-syâhid dhamana al-hudûd)*.[81] Oleh karena itu Syahrur menolak qiyas antara masyarakat modern dengan masyarakat yang hidup pada masa Nabi. Realitas yang terjadi dalam masyarakat memang sering terjadi kemiripan tetapi walaupun demikian tetap tidak dapat disamakan. Satu contoh qiyas yang benar menurut Syahrur adalah tentang larangan merokok. *Maqîs 'alayh (asy-syâhid al-awwâl)*-nya adalah peringatan dokter tentang bahaya merokok, *maqîs (asy-syâhid ats-tsanî)*-nya adalah masyarakat di mana larangan merokok akan diterapkan.[82]

---

[80] Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998, hlm. 137.

[81] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân*..... hlm 581.

[82] *Ibid*, hlm 582.

c. Ijma'

Tidak seperti ketika membahas tentang dua sumber hukum sebelumnya, al-Qur'an dan as-Sunnah, Syahrur membahas persoalan ijma' dengan sangat terbatas, serba sedikit sehingga terkesan kurang komprehensif. Syahrur mendefinisikan ijma' sebagai kesepakatan sebagian besar manusia untuk menerima suatu ketentuan hukum.[83] Legalitas ijma' ini selanjutnya akan menjadi kekuatan pemaksa bagi diterapkannya hukum yang telah disepakati. Dengan definisi seperti ini maka menurut Syahrur, eksistensi lembaga legislatif, lembaga-lembaga penetapan hukum yang otonom serta kebebasan berpikir menjadi kebutuhan mutlak dan merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari sistem pemerintahan Islam.

Adapun pengertian ijma' yang selama ini dipegangi oleh para pakar ushul fiqh sebagai kesepakatan ulama salaf atau jumhur adalah definisi yang menurut Syahrur membingungkan karena apa yang telah mereka sepakati adalah sebatas persoalan-persoalan yang berkaitan dengan yang terjadi pada waktu itu sebagai bentuk pencarian solusi dan tidak ada kaitan sama sekali dengan kasus-kasus baru yang terjadi pada masa kini. Namun demikian Syahrur juga mengakui bahwa apa yang telah disepakati ulama terdahulu itu mungkin juga ada yang tetap relevan dengan kasus masa kini. Oleh karena itu tidak menutup kemungkinan bagi fuqaha masa kini untuk mengakomodasikan hasil ijma' ulama salaf. Namun sebaliknya, semestinya fuqaha' masa kini tidak ragu dan takut lagi untuk meninggalkan hasil ijma' ulama salaf kalau tidak lagi relevan dengan kebutuhan masyarakat modern.[84]

---

[83] *Ibid.*

[84] *Ibid.*

Upaya Syahrur untuk mengaitkan lembaga ijma' dengan kebebasan berpikir yang harus diberikan pengesahan oleh lembaga legislatif sebagai soko guru sistem pemerintahan Islam membuat pemahamannya tentang sumber hukum Islam ke-empat ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Fazlur Rahman. Ijma' menurut Rahman sangat terkait dengan upaya penetapan undang-undang *(taqnîn)*. Menurutnya, ijma' –sering juga disebut Rahman sebagai opini publik- tersebut harus ditindaklanjuti dengan upaya *taqnîn*, yakni penetapan hukum Islam menjadi perundang-undangan. Penetapan ini merupakan wewenang penguasa, dalam hal ini adalah badan legislatif yang terdiri dari wakil-wakil rakyat.[85] Pengaitan Syahrur antara ijma' dengan badan legislatif ini merupakan upaya menghubungkan dua proses pembentukan hukum Islam yang selama ini terabaikan dalam mayoritas literatur ushul fiqh. Prinsip penerapan hukum yang dikembangkan dalam mayoritas literatur ushul fiqh adalah prinsip *ifta'* (penyampaian fatwa). Dalam prinsip *ifta',* seorang mufti hanya mampu berperan menyampaikan saran-saran hukum yang merupakan pendapatnya pribadi, baik kepada masyarakat maupun kepada penguasa. Sedangkan dalam upaya penetapan melalui badan legislatif, wakil-wakil rakyat berkesempatan merumuskan hukum Islam yang telah berkembang dalam opini publik menjadi hukum yang berkekuatan yuridis formal.

Selain itu penekanan Syahrur akan pentingnya kebebasan berpendapat sebagai bentuk pelaksanaan demokrasi adalah sangat beralasan karena pada dasarnya hukum Islam merupakan permasalahan umat yang harus diselesaikan melalui musya-

---

[85] Fazlur Rahman, "Implementation of The Islamic Concept of States in the Pakistani Milliu", dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* John Donohu & John L. Esposito, Jakarta: Rajawali, 1993. hlm. 449-500.

warah (syura) sebagaimana diamanatkan dalam Surat asy-Syura: 38 sebagai sebuah prinsip demokrasi yang khas Qur'ani. Dalam konteks yuridis, pada masa pemerintahan khulafaur rasyidun, sekalipun khalifah memiliki hak penuh untuk mengambil keputusan, namun mereka senantiasa bermusyawarah dengan para pemuka masyarakat mengenai hal-hal yang dianggap penting. Pada masa kekuasaan Bani Umayyah dan Abbasiyah, telah terjadi semacam pembagian tugas karena penguasa tidak lagi seorang yang alim dalam ilmu agama sebagaimana pada masa khulafaur rasyidun. Mereka menyerahkan agama sepenuhnya kepada ulama, sedangkan kekuasaan politik menjadi urusan penguasa (*mulk*) yang cenderung bersifat otokratis. Menjadi jelas bahwa Syahrur memandang ijma' dan badan legislatif sebagai dua lembaga syura yang saling berkaitan terutama dalam masalah hukum. Ijma' merupakan proses dan produk *syura* masyarakat, sedangkan upaya legalisasi pemerintah merupakan proses syura lembaga legislatif yang mengolah produk ijma' masyarakat menjadi ijma' yuridis, yakni undang-undang. Sekalipun telah terbentuk ijma' yuridis, ijma' masyarakat tidak akan berhenti sesuai dengan watak masyarakat yang tidak pernah diam berpikir dan tidak pernah berhenti berinteraksi. Dalam kondisi yang demikian dimungkinkan terjadinya perubahan kesepakatan masyarakat (ijma') yang sekaligus akan menjadi masukan bagi lembaga legislatif untuk merubah perundang-undangan yang lama menjadi perundang-undangan yang baru. Dengan cara pandang seperti ini terlihat bahwa dalam rekonstruksi pemikiran hukum Islam Syahrur terdapat upaya positifisasi untuk merubah citra dan performa hukum Islam dari "*law in book*" menjadi "*law in action*". Proses positivisasi tersebut pada dasarnya merupakan upaya *siyâsah asy-syar'iyyah* yang juga belum dikenal dalam mayoritas literatur ushul fiqh klasik. Munculnya pemikiran dan konsep *siyâsah asy-syar'iyyah* sebenarnya dilatarbelakangi oleh

berdirinya wilayah-wilayah Muslim menjadi negara bangsa (*nation state*) yang diikuti dengan penyusunan hukum nasional. Mayoritas konsep *siyâsah asy-syar'iyyah* yang berkembang cenderung sebagai konsep yang dipaksakan untuk mengabsahkan kebijakan hukum pemerintah dan sekaligus menekan fiqh sebagai hukum yang tidak aktual, sehingga timbul kesenjangan antara fiqh dan undang-undang. Fiqh dipandang sebagai hukum agama sedangkan undang-undang dipandang sebagai hukum sekuler. Dalam kondisi seperti ini jika terjadi konflik antara keduanya, maka tidak jarang menimbulkan kegaduhan yang bermuara kepada gerakan anti undang-undang.[86]

Gagalnya implementasi konsep *siyâsah asy-syar'iyyah* tersebut setidaknya disebabkan oleh dua hal. *Pertama,* konsep *siyâsah asy-syar'iyyah* tidak dipandang sebagai bagian integral dari ushul fiqh, melainkan dianggap sebagai unsur dari luar hukum Islam. *Kedua,* konsep *siyâsah asy-syar'iyyah* tersebut tidak didasari oleh upaya rekonstruksi konsep-konsep dasar ushul fiqh. Oleh karena itulah Syahrur dalam pemikiran hukumnya mencoba mengadakan rekonstruksi konsep-konsep ushul fiqh sekaligus memasukkan konsep positifisasi hukum sebagai kesatuan langkah pembentukan hukum Islam.

2. Teori *Hudûd* dan Rumusan Metodiknya

Berdasarkan kerangka metodologis seperti di ataslah Syahrur kemudian mencoba memformulasikan teori baru dalam membaca al-Qur'an dengan dilatarbelakangi oleh epistemologi pengetahuannya yang realistik-empirik. Dengan pendekatan realistik-empirik tersebut, Syahrur membedakan realitas ke

---

[86] Fenomena seperti ini pernah terjadi di Pakistan antara tahun 1962-1964 dan di Indonesia pada tahun 1974 saat terjadi pembahasan rumusan rancangan Undang-Undang Perkawinan.

dalam realitas obyektif *(al-haqîqah al-maudhû'iyyah)* dan realitas subyektif *(al-haqîqah adz-dzatiyyah)*. *Al-haqîqah al-mawdhû'iyyah* mensyaratkan bahwa alam dan seluruh tatanannya merupakan realitas yang berada di luar kesadaran dan kemampuan manusia. Matahari adalah realitas, diterima atau tidak, diketahui atau tidak, sehingga dikatakan bahwa realitas matahari adalah sesuatu yang haq. Demikian pula halnya dengan kematian, hari kiamat dan kebangkitan dan realitas obyektif lainnya. Al-Qur'an juga adalah realitas obyektif yang berada di luar kesadaran manusia. Adapun cara untuk mengetahui realitas obyektif ini menurut Syahrur adalah dengan mengikuti kaidah-kaidah pembahasan ilmiah, obyektif, terutama filsafat, kosmologi, fisika, kimia, biologi, sejarah dan ilmu-ilmu obyektif dan ilmu alam lainnya.

Adapun *al-haqîqah adz-dzatiyyah* mensyaratkan bahwa manusia berhak dan mampu untuk melakukan pilihan. Misalnya, perintah agar melakukan shalat, zakat dan haji masih memunculkan kemungkinan untuk memilihnya, dapat diterima atau malah dilanggar. Dengan demikian realitas kedua ini tidak dapat dikatakan sebagai sesuatu yang haq sehingga oleh karenanya bersifat subyektif.[87] Dalam kerangka teoritik seperti itulah Syahrur lalu membedakan kedudukan antara Muhammad sebagai seorang nabi yang membawa konsep *nubuwwah* dan Muhammad sebagai rasul (*musyarri'*) yang membawa konsep *risâlah*.

Dalam kaitan dengan kepatuhan kepada seorang Muhammad SAW, Syahrur memisahkan perbuatan-perbuatan yang menjadi pembebanan dari yang bukan merupakan pembebanan terhadap manusia. Sehingga menurutnya, umat

---

[87] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.....* hlm. 103-105.

Islam seharusnya mengikuti Muhammad dalam kaitannya sebagai suri tauladan *(uswah)* dalam menerapkan doktrin-doktrin ketuhanan yang sesuai dengan kondisinya ketika itu (sunnah). Sebaliknya, kita tidak harus mengikuti tradisi oral maupun tindakan-tindakannya yang sosiologis yang terangkum dalam hadis, sebab Muhammad dalam hal ini hanyalah varian sejarah pertama mengenai bagaimana aturan-aturan Tuhan dapat diterapkan dalam masyarakat Arab ketika itu dan kita tidak harus membuat pilihan yang sama dengan pilihan yang dilakukan oleh Muhammad sebab kita adalah bagian dari varian sejarah tertentu yang secara kondisional berbeda.[88]

Dengan kerangka teori tersebut, didukung dengan teorinya bahwa tidak ada sinonim dalam bahasa Arab, Syahrur menemukan beberapa konsep baru tentang doktrin Islam, misalnya tentang *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*. Istilah *Ilâh* dan *Rabb* untuk menyebut Allah dalam al-Qur'an memiliki konotasi makna yang berbeda. Istilah *ar-rabb* berarti pemilikan *(al-milk)* dan penguasaan *(as-siyâdah)*.[89] Istilah ini bermakna realitas obyektif *(al-haqiqah al-mawdhû'iyyah)* yang berada di luar kesadaran manusia. *Rubûbiyyah* Allah adalah konsep hubungan penguasaan, pemilikan dan pengaturan Allah terhadap seluruh makhluk-Nya, berakal atau tidak dan yang beriman maupun yang kafir. *Rubûbiyyah* Allah bersifat memaksa *(qâhir)*, suka atau tidak suka seluruh makhluk adalah berada dalam kekuasaan Allah. Manusia tidak berhak melakukan pilihan untuk menolak, sebab yang ada hanyalah pengakuan akan kebesaran Allah Sang Pencipta dan Pemelihara alam semesta.[90] Sehingga dalam hal ini iblis sekalipun tidak dapat mengingkari *rubûbiyyah* Allah dan

---

[88] *Ibid.,* hlm. 38, 549-554.

[89] *Ibid.,* hlm. 105.

[90] *Ibid,* hlm. 124.

menerima *rubûbiyyah*-nya berarti tunduk kepada sunnah yang ditetapkan-Nya bagi alam semesta.

Adapun konsep *ulûhiyyah* yakni konsep tentang eksistensi Allah sebagai dzat yang disembah yang sangat berkaitan dengan ikhtiyar manusia. *Ulûhiyyah* merupakan ketaatan manusia untuk menjalankan peraturan perundang-undangan.[91] Dengan demikian konsep *ulûhiyyah* bersifat subyektif *(al-haqîqah adz-dzâtiyyah)*. Dalam banyak ayat manusia diperintahkan untuk menyembah hanya kepada Allah. Namun, manusia diberi hak untuk memilih antara melaksanakannya atau melanggarnya. Mereka yang menerima *ulûhiyyah* Allah disebut dalam al-Qur'an dengan *muslimûn*, sedangkan yang melanggarnya disebut dengan kafirun. Oleh karena perintah mengakui *ulûhiyyah* Allah ini hanya ditujukan kepada makhluk berakal, maka *ulûhiyyah* Allah datang setelah *rubûbiyyah*-Nya. Dengan demikian konsep *ulûhiyyah* berkaitan dengan konsep *ar-risâlah* Muhammad. Selain itu, keberadaan konsep *ulûhiyyah* ini muncul setelah terciptanya manusia sebagai makhluk yang berakal yang dituntut untuk melaksanakan aturan-aturan Tuhan.[92]

Konsep lain yang juga merupakan penerapan dari kerangka teorinya adalah konsep *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah*. Konsep yang dipandu dengan prinsip bahwa *al-Islam shâlih li kulli zamân wa makân* nampaknya telah menjadi konsep kunci bagi Syahrur dalam melakukan rekonstruksi pemikiran hukum Islam. Syahrur melihat bahwa problematika peradaban Islam dan fiqh Islam terkait dengan risalah Nabi SAW. Namun risalah itu dalam perjalanannya ternyata tidak dipahami secara benar sehingga ia menjadi bersifat tertutup, kaku dan tidak dinamis. Akibatnya

---

[91] *Ibid.,* hlm. 129.

[92] *Ibid.,* hlm. 122-129.

masyarakat Islam kontemporer cenderung mengambil produk-produk pemikiran hukum dari luar Islam. Hal ini secara tidak langsung memberikan kesan bahwa Islam tidak *shâlih li kulli zamân wa makân* serta jelas bertentangan dengan al-Qur'an (QS. al-Anbiya': 107).

Syahrur menemukan bahwa terdapat dua aspek dalam pemahaman keislaman yang telah dilupakan selama beberapa masa, yaitu *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah*. Melalui analisis linguistik, Syahrur menjelaskan bahwa kata *al-hanîf* berasal dari kata *hanafa* yang berarti bengkok, melengkung atau bisa pula diartikan orang yang berjalan di atas dua kakinya *(ahnafa)* atau orang yang kakinya bengkok *(hunafâ')*[93] Kata ini juga dibandingkan dengan kata *janafa* yang berarti condong kepada kebagusan (QS. al-Baqarah: 182). Istilah *al-hanîfiyyah* ini banyak sekali disebut dalam al-Qur'an, misalnya QS. al-An'am: 79 dan 161, al-Rum: 30, al-Bayyinah: 5, al-Hajj: 31, an-Nisa': 125 dan an-Nah.l: 120, 123.

Adapun kata *al-istiqâmah* adalah *mustaq* dari *"qawm"* yang memiliki dua arti, yaitu pertama; kumpulan manusia laki-laki dan kedua; berdiri tegak *(al-intisâb)* dan atau kuat *(al-'azm)*. Dari kata *al-intisâb* inilah kemudian muncul kata *al-mustaqîm* dan *al-istiqâmah,* lawan dari kata *al-inhirâf* (melengkung). Sedangkan dari *al-'azm* muncul kata *ad-dîn al-qayyim* (agama yang kuat dalam kekuasaannya). Analisis linguistik terhadap istilah *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah* inilah yang akhirnya mengantarkan Syahrur kepada penggalian isi sebuah ayat dalam Surat al-An'am: 161. Terdapat tiga term pokok dalam ayat tersebut, yaitu: *ad-dîn al-qayyim, al-mustaqîm* dan *al-hanîfiyyah* kemudian menjadi pijakan teori pemikiran hukumnya.[94] Usaha pemahaman terhadap ayat

---

[93] *Ibid.*, hlm. 448.

[94] *Ibid.*

tersebut dimulai dengan sebuah pertanyaan mendasar yakni bagaimana mungkin Islam untuk menjadi kuat harus disusun dari dua hal yang kontradiktif ?

Selanjutnya setelah melakukan analisis terhadap Surat al-An'am: 79, Syahrur memperoleh pemahaman bahwa *al-hunafâ'* adalah sifat alami dari seluruh alam. Langit dan burnt yang termasuk dalam susunan kosmos adalah bergerak dalam garis lengkung bahkan elektron terkecil pun juga demikian. Tidak ada satupun di alam ini yang tidak bergerak melengkung. Sifat inilah yang menjadikan tata kosmos itu menjadi teratur dan dinamis. *Ad-dîn al-hanîf* dengan demikian adalah agama yang selaras dengan kondisi ini karena *al-hanîf* merupakan pembawaan yang bersifat fitrah. Manusia sebagai bagian dari alam materi juga memiliki sifat pembawaan seperti ini. Oleh karena itu maka *al-hanîfiyyah* itu bersifat subyektif *(al-haqîqah adz-dzâtiyyah)*. Sejalan dengan fitrah alam tersebut dalam aspek hukum juga terjadi. Realitas masyarakat senantiasa bergerak secara harmonis dalam wilayah tradisi sosial, kebiasaan atau adat. Oleh karena itu sebuah *"ash-shirâth al-mustaqîm"* adalah keniscayaan untuk mengontrol dan mengarahkan perubahan tersebut yang merupakan realitas obyektif *(al-haqîqah al-mawdhû'iyyah)*. Itulah mengapa dalam al-Qur'an tidak pernah ditemukan kata *"ihdina al-hanîfiyyah",* melainkan *"ihdina ash-shirâth al-mustaqîm"* karena memang *al-hanîfiyyah* adalah merupakan fitrah. Dengan demikian *"as- shirâth al-mustaqîm"* menjadi batasan ruang gerak dinamika manusia dalam menentukan hukum.[95]

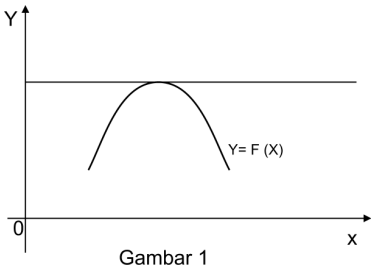
Syahrur juga merumuskan teori-teorinya dengan analisis matematis *(at-tahlîl ar-riyâdhiy)*. Yaitu dengan menggunakan teori Isaac Newton, khususnya yang berkaitan dengan per-

---

[95] *Ibid.,* hlm. 449.

samaan fungsi yang dirumuskan dengan $y = f(x)$ jika mempunyai satu variabel atau $y = f(x,z)$ jika mempunyai dua variabel atau lebih. Menurut Syahrur, karena sifat ajaran Islam yang memiliki dua sisi yang bertolak belakang, maka persamaan fungsi ini merupakan satu syarat untuk dapat memahaminya.[96] Sebenarnya persamaan fungsi ini memiliki beragam bentuk yang sangat variatif, namun menurut Syahrur, secara prinsip semuanya dapat diklasifikasikan menjadi enam bentuk sebagai berikut:

1. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk garis lengkung menghadap ke bawah menjadi kurva tertutup. Persamaan fungsi ini hanya memiliki satu titik balik maksimum yang terletak berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu (x). (gambar 1) Karena hanya memiliki satu titik balik maksimum saja, maka kemungkinan alternatif operasionalisasinya berada di bawah titik balik maksimum tersebut.

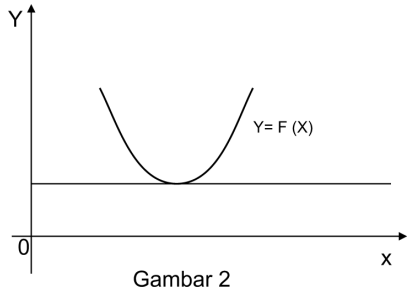


Gambar 1

2. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk garis lengkung menghadap ke atas menjadi kurva terbuka. Kebalikan dengan yang pertama, persamaan ini memiliki satu titik balik minimun yang terletak berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu (x). (gambar 2) Karena

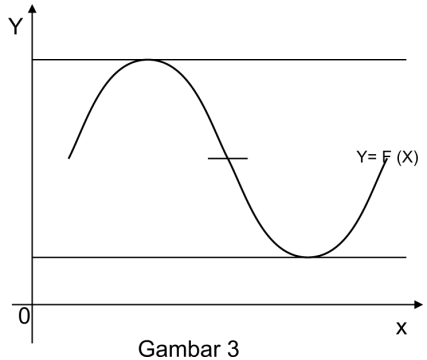
[96] *Ibid.,* hlm 450.

hanya memiliki satu titik balik minimum, maka alternatif operasionalisasinya berada di atas titik balik tersebut.



Gambar 2

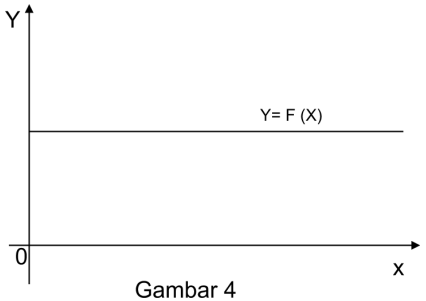
3. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk gabungan antara kurva tertutup dengan kurva terbuka, sehingga persamaan ini memiliki dua buah titik balik yaitu titik balik maksimum dan minimum yang keduanya terletak berhimpit dengan garis lurus sejajar dengan sumbu (*x*). (gambar 3)



Gambar 3

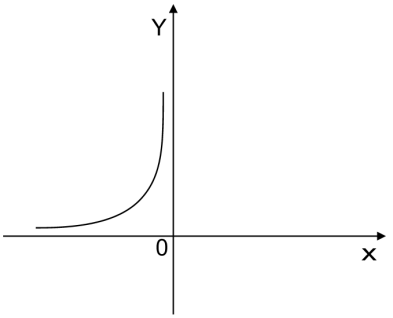
4. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk garis lurus sejajar dengan sumbu (*x*). Karena berbentuk garis lurus, maka persamaan ini tidak memiliki titik balik

maksimum maupun minimum. (gambar 4) Dalam posisi seperti ini nilai (*y*) akan tetap dan tidak dapat dipengaruhi oleh (*x*).



Gambar 4

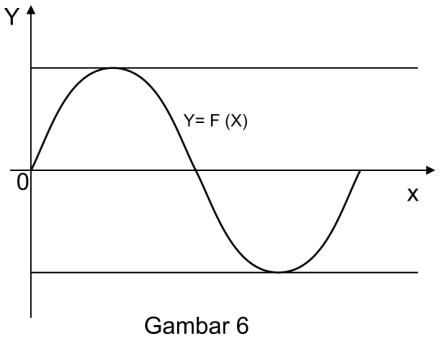
5. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka dengan titik akhir yang tak terhingga tetapi cenderung mendekati sumbu (*y*) dan titik awal juga tak terhingga tetapi berhimpit dengan sumbu (*x*). (gambar 5)



Gambar 5

6. Persamaan fungsi yang daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka dan tertutup sekaligus di mana titik balik maksimumnya berada pada daerah positif dan titik balik minimumnya berada pada daerah negatif. Kedua titik balik

itu terletak berhimpitan dengan garis lurus sejajar dengan sumbu (*x*). (gambar 6)



Gambar 6

Dengan bantuan keenam bentuk persamaan fungsi di atas, Syahrur ingin menggambarkan bahwa hubungan antara *al-istiqâmah* dan *al-hanîfiyyah* dalam hukum Islam adalah bagaikan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu (*x*) menggambarkan perkembangan zaman atau konteks sosio-kultural masyarakat sedangkan sumbu (*y*) sebagai undang-undang yang ditetapkan Allah SWT. Adapun titik pangkal atau titik nol melambangkan masa *hijrah nabawiyyah* yakni masa dimulainya tugas *risâlah* dan *nubuwwah* Nabi Muhammad. Kurva yang tergambar berupa garis lengkung mencerminkan dinamika yang bergerak sejalan dengan sumbu (*x*). Namun gerakan itu dibatasi dengan batasan hukum yang telah ditentukan Allah (sumbu *y*). Dengan demikian hubungan antara kurva dan garis lurus secara keseluruhan bersifat dialektik yang tetap dan yang berubah senantiasa saling terkait. Dialektika

adalah sebuah kemestian untuk menunjukkan bahwa hukum itu adaptable terhadap konteks ruang dan waktu.[97]

Dari sinilah Syahrur memperkenalkan apa yang kemudian dikenal sebagai teori *hudûd* (batas). Asumsi dasarnya adalah bahwa Allah di dalam al-Qur'an telah menetapkan batas *(hudûd)* dalam berbagai ketentuan hukum, baik yang maksimum maupun yang minimum *(al-istiqâmah)* dan manusia senantiasa bergerak dari dua batasan tersebut *(al-hanîfiyyah)*.[98] Seimbang dengan analisis matematis yang dia gunakan, menurut Syahrur terdapat enam bentuk keadaan penetapan hukum Islam, sebagai berikut:

1. Keadaan di mana hanya terdapat batas minimum saja *(hâlat al-hadd al-adnâ)*. Yakni, bahwa di antara ayat-ayat kategori *Umm al-Kitâb* terdapat ayat yang hanya memiliki batas minimal saja, sehingga penetapan hukumnya harus di atas batas minimal yang telah ditentukan atau tepat berada pada batas yang ditetapkan itu. ini berarti bahwa ijtihad manusia tidak memungkinkan untuk mengurangi ketentuan minimal tersebut tetapi memungkinkan untuk menambahnya. Ayat al-Qur'an yang masuk dalam kategori ini adalah QS. an-Nisa': 22-23, tentang wanita yang haram dinikahi, QS. al-Ma'idah: 3, tentang jenis makanan yang haram dikonsumsi, QS. al-Baqarah: 283-284, tentang hutang piutang dan QS. an-Nur: 31, tentang pakaian perempuan. Surat an-Nisa': 22-23 yang berbicara tentang wanita-wanita yang haram dinikahi dalam konteks ini, menurut Syahrur, merupakan batas minimal yang tidak mungkin dikurangi tetapi memungkinkan untuk ditambah. Hasil penelitian kedokteran

---

[97] *Ibid,* hlm. 451-452.

[98] *Ibid.,* hlm. 579.

misalnya, menyebutkan bahwa menikah dengan anak perempuan bibi atau paman dapat berakibat buruk bagi keturunan. Berdasarkan hasil penelitian tersebut didukung oleh data statistik yang memadahi, maka ijtihad manusia dapat mengharamkannya sebagai tambahan terhadap daftar wanita yang haram dinikahi yang sudah ada.[99]

2. Keadaan di mana hanya terdapat batas maksimum saja *(hâlat al-hadd al-a'lâ)*. Yakni, bahwa di antara ayat-ayat kategori *Umm al-Kitâb* terdapat ayat yang hanya memiliki batas maksimal saja, sehingga penetapan hukumnya harus di bawah batas minimal yang telah ditentukan atau tepat berada pada batas yang ditetapkan itu artinya, ijtihad manusia tidak mungkin melampaui batas maksimal itu namun memungkinkan untuk memperingannya. Ayat al-Qur'an yang termasuk dalam kategori ini adalah QS. al-Ma'idah: 38 tentang hukuman *('uqûbât)* bagi kasus pencurian dan QS. al-Baqarah: 178 tentang hukuman bagi kasus pembunuhan. Hukuman bagi pencuri tidak mungkin diperberat lagi di atas ketentuan potong tangan, tetapi ijtihad memungkinkan untuk meringankan hukuman itu sesuai dengan kondisi obyektif yang dihadapi pencuri.
3. Keadaan di mana terdapat batas minimum dan maksimum sekaligus *(hâlat al-hadd al-adnâ wa al-a'lâ ma'an)*. Yakni bahwa sebagian ayat yang berisi ketentuan-ketentuan *(hudûd)* Allah ada yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus, sehingga penetapan hukumnya berkisar di antara dua batas tersebut atau berada tepat di salah satu dari kedua batasan itu. Ayat al-Qur'an yang termasuk dalam kategori ini adalah QS. an-Nisa': 11-13 dan 176 tentang

---

[99] *Ibid.,* hlm. 454.

pembagian harta warisan dan QS. an-Nisa': 3 tentang poligami.

4. Keadaan dimana terdapat batas maksimum dan minimum dalam satu titik (*hâlat al-hadd al-adnâ wa al-hadd al-a'lâ 'ala nuqthah wâhidah ay hâlat al-mustaqîm aw hâlat at-tasyrî' al-'ayniyyah*). Yakni bahwa dalam *Umm al-Kitâb* terdapat ayat-ayat yang memiliki batas minimal dan maksimal dalam satu titik. Artinya ketentuan maksimalnya sekaligus menjadi batas minimalnya sehingga ijtihad manusia tidak mungkin mengambil hukum yang lebih berat dan atau lebih ringan. Ayat al-Qur'an yang masuk dalam kategori ini adalah QS. an-Nur: 2 tentang hukuman bagi kasus perzinaan. Menurut Syahrur hukuman bagi pelaku zina adalah seperti yang tercantum dalam ayat tersebut tidak lebih dan tidak kurang karena dalam ayat tersebut terdapat kata "ra'fah" yang berarti tidak ada keringanan. Ruang ijtihad hanya terbuka dalam hal saksi, bukan hukumannya.

5. Keadaan dimana terdapat batas maksimum pada satu titik yang tidak boleh disentuh *(hâlat al-hadd al-â'lâ bi khaththh muqârib li al-mustaqîm wa lâ yamassu)*. Yakni bahwa terdapat batas maksimum yang telah ditentukan oleh al-Qur'an dan tidak boleh disentuh karena menyentuhnya berarti melakukan pelanggaran terhadap ketentuan Allah sehingga harus dihukum. Dengan kata lain selama belum ada persentuhan, maka hukuman itu belum dapat ditetapkan. Model penetapan hukum yang kelima ini disimpulkan dari ayat yang berbicara tentang relasi antara laki-laki dan perempuan. Hubungan itu bermula dari hubungan yang paling sederhana berupa interaksi sosial yang wajar tanpa ada kontak fisik secara langsung. Namun tidak mustahil lama-kelamaan hubungan akan menjadi lebih akrab dan intim sehingga akan mendekati perzinaan. Oleh karena itu

dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, Allah menetapkan batas minimum dan maksimum pada satu titik yaitu berupa hubungan seksual antara laki-laki dan pempuan di luar nikah. Di sinilah makna digunakannya redaksi *"wa lâ taqrabû az-zinâ"* dan *"walâ taqrabû al-fawâkhisy"*.

6. Keadaan dimana terdapat batas maksimum positif yang tidak boleh dilampaui dan batas minimum negatif yang boleh dilampaui *(hâlat al-hadd al-a'lâ mûjib muglaq lâ yajûz tajâwuzuhû wa al-hadd al-adnâ sâlib yajûz tajâwuzuhu)*. Alternatif keenam ini sebagaimana dilukiskan dalam hubungan kebendaan antar manusia. Batas maksimal yang tidak boleh dilampaui itu adalah riba yang *adh'âfan mudhâ'afah* sedangkan batas minimum yang boleh dilampaui adalah zakat. Sebagai kewajiban yang berkaitan dengan harta manusia, zakat ini dapat dilampaui dengan melakukan bentuk-bentuk pengorbanan harta yang lain seperti shadaqah, hibah, wasiat dan lain-lain. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas maksimum dan batas minimum adalah nilai nol yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan *(al-qardh al-hasan)* yang berupa memberi pinjaman tanpa memungut bunga.[100] []

---

[100] *Ibid.*, hlm. 464.

BAB IV

REKONSTRUKSI FIQH PEREMPUAN MUHAMMAD SYAHRUR

A. Pemikiran Hukum Muhammad Syahrur tentang Perempuan

Bahwasanya kajian tentang kedudukan perempuan dalam Islam termasuk dalam bidang yang sangat sensitif. Banyak yang mencoba mengkajinya, baik dari kalangan "pendukung" Islam maupun kelompok yang "memusuhi" Islam. Meskipun demikian sulit untuk meyakini bahwa sudah ada yang melakukan kajian orisinal terhadap obyek ini, dengan bertolak dari perspektif pertentangan (yang terus-menerus) antara kelompok substansialis yang formatnya bisa berubah (dalam bahasa Syahrur disebut sebagai *al-hanîfiyyah)* dan kelompok formalis yang statis (baca: *as-shirâth al-mustaqîm* atau *al-istiqâmah)* dalam interpretasi ajaran Islam di satu pihak, dengan fitrah kemanusia-

an di pihak lain, seraya menjadikan konsep *hudûd* sebagai pilar utama.[1]

Setidaknya ada sembilan topik permasalahan yang menjadi fokus pembahasan Syahrur ketika berbicara tentang kedudukan perempuan dalam hukum Islam. Kesembilan topik permasalahan tersebut yaitu: poligami, waris, mahar, busana perempuan dan peran kemasyarakatannya, hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga, hak untuk bekerja, akad nikah, talak, dan hubungan antara laki-laki dan perempuan, Namun demikian nampaknya Syahrur tidak memberikan kualitas analisis yang sama terhadap masing-masing topik permasalahan tersebut. Untuk beberapa topik ia memberikan penjelasan secara mendalam, sementara untuk beberapa yang lain ia membahasnya secara sekilas saja. Oleh karena itulah pembahasan dalam buku ini tidak akan mencakup seluruh topik tersebut, melainkan diarahkan pada beberapa kasus sebagai sampel, yaitu yang mendapat perhatian lebih oleh Syahrur. Topik-topik permasalahan yang dimaksud adalah poligami, pakaian perempuan, waris dan wasiat, hubungan laki-laki dan perempuan dalam keluarga dan hubungan laki-laki dan perempuan secara umum. Topik-topik tersebut sampai saat ini masih menjadi isu yang sangat menarik dalam dunia feminis. Pengambilan beberapa topik ini diharapkan dapat mewakili pemikiran Syahrur secara proporsional tentang kedudukan perempuan dalam hukum Islam.

Sebagaimana yang telah dipaparkan, bahwa upaya pembacaan kembali (*re-reading*) menuju rekonstruksi fiqh perempuan Syahrur didasarkan pada kesalahan-kesalahan metodologis para peneliti pendahulu ketika memahami teks-teks keagamaan,

---

[1] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân...,* hlm. 592.

baik al-Qur'an maupun hadis. Kesalahan-kesalahan metodologis seperti inilah yang menjadikan kedudukan wanita selama berabad-abad "dikuasai" oıeh laki-laki, karena wanita dianggap sebagai "barang" yang dapat dimanfaatkan oleh laki-laki. Berangkat dari kondisi tersebut Syahrur nampaknya bermaksud memberikan apresiasi secara khusus terhadap wanita sebagai manusia yang memiliki hak dan kedudukan yang sama dengan laki-laki, baik dalam masalah keagamaan, peran domestik, publik maupun politik. Beberapa tawaran pemikiran cemerlang Syahrur tentang rekonstruksi fiqh perempuan tersebut dikemukakan sebagai berikut:

1. Konsep Poligami

Poligami merupakan salah satu permasalahan penting, khususnya dalam kaitan dengan posisi kaum perempuan. Oleh karenanya Tuhan memberikan perhatian serius kepadanya dengan menempatkanya pada awal surat an-Nisa' (mulai ayat kedua).[2] Syahrur mengatakan bahwa ayat-ayat yang berkaitan dengan poligami termasuk diantara ayat-ayat *hudûd* yang sangat dipengaruhi oleh sisi-sisi historis dan humanis.[3]

---

[2] Ayat tersebut selengkapnya adalah:

وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

[3] *Ibid*, hlm. 597.

Sebagai kata kunci dalam ayat tersebut adalah kata *"tuqsithû"* yang berasal dari kata *"qasatha"*. Dalam *Lisân al-'Arab,* kata tersebut memiliki dua arti yang kontradiktif, pertama, *al-'adl,* sebagaimana dalam QS. al-Maidah: 42, QS. al-Hujurat: 9 dan QS. al-Mumtahanah: 8. Arti kedua, yaitu *azh-zhulm wa al-jûr,* sebagaimana dalam QS. al-Jinn; 14. Kata *al-'adl* sendiri mengandung dua arti yang bertolak belakang, yaitu *al-istiwâ'* yang berarti lurus dan *al-a'waj* yang berarti bengkok. Syahrur mencatat perbedaan yang tegas antara *"al-qasth"* dengan *"al-'adl"*. *"Al-qasth"* berarti bersikap adil dari satu sisi saja, sedangkan *"al-'adl"* berarti bersikap adil dari dua sisi secara bersamaan.[4] Oleh karenanya seorang suami yang menghendaki istri lebih dari seorang akan menanggung istri dan anak-anaknya yang yatim, sehingga ia dituntut untuk dapat bersikap adil, baik kepada anak-anak dari beberapa istrinya maupun kepada istri-istrinya.[5]

Dengan awalan kata *"wa in"* menunjukkan bahwa ayat ini merupakan sebuah kalimat bersyarat yang mengandung arti bahwa ayat yang berkaitan dengan tema poligami menurut Syahrur mengandung syarat kuantitas dan kualitas. Dalam pandangan teori *hudûd,* syarat kuantitas merupakan *hadd fi al-kamm* sedangkan syarat kualitas merupakan *hadd fi al-kaif*.

Dari segi kuantitas *(hadd fi al-kamm),* batas minimal seorang laki-laki dalam menikahi wanita adalah satu karena tidak mungkin seseorang menikahi wanita hanya separuhnya saja. Sedangkan batas maksimalnya adalah empat sebagaimana yang terdapat dalam ayat. Inilah batas-batas yang ditentukan oleh Allah dalam masalah poligami. Jika seseorang melarang poli-

---

[4] *Ibid*., hlm. 597.

[5] *Ibid*, hlm. 598.

gami dan hanya membolehkan monogami, maka ia telah berhenti pada batas minimal yang ditentukan oleh Allah dengan tidak melampauinya. Sebaliknya, jika ia membolehkan poligami hingga empat, maka ia telah bergerak dari batas minimal ke batas maksimal. Syahrur mengkritik kesalahan para peneliti yang mengatakan bahwa asas perkawinan dalam Islam adalah monogami, sedangkan poligami hanya boleh bila keadaan memaksa. Kesalahan ini, menurut Syahrur, karena mereka hanya memperhatikan segi kuantitas *(hadd fî al-kamm)* yang ada dalam ayat tanpa memperhatikan sisi kualitasnya *(hadd fî al-kaif)*.[6]

Adapun dari segi kualitas *(hadd fî al-kaif)* yang dimaksudkan oleh Syahrur ialah apakah wanita yang hendak dinikahi itu berstatus gadis ataukah janda, baik karena suaminya meninggal maupun karena ditalak. Mengenai isteri pertama yang hendak dinikahi oleh seorang laki-laki, Allah dalam al-Qur'an tidak menyebutkan statusnya. Ini menandakan bahwa seseorang boleh menikahi gadis, janda (mati) maupun wanita yang ditalak sebagai isteri pertamanya. Sedangkan untuk isteri kedua dan seterusnya, Allah membatasinya hanya dengan janda-janda yang mempunyai anak yatim.

Interpretasi ini dikuatkan dengan kalimat *"dzâlika adnâ an lâ ta'ûlû"*. Kata *ya'ûlû* berasal dari kata *'aul* yang artinya *katsratul 'iyâl* (banyak anak yang ditanggung), yang bisa menyebabkan terjadinya tindak kezaliman atau ketidakadilan terhadap mereka. Di samping ayat tersebut ada hadis Nabi yang memberikan apresiasi dan penghargaan yang sangat tinggi kepada seorang *kâfil al-yatîm* (pengasuh anak yatim), di mana antara dia dengan *kâfil al-yatîm* diumpamakan sebagaimana dua jari yang berdampingan:

---

[6] *Ibid*, hlm. 598.

"Ana wa kâfil al-yatîm ka hâtayni fi al-jannah". Boleh jadi hadis ini merupakan komentar atas ayat di atas, sekaligus himbauan bagi laki-laki untuk memperistri para janda dan memelihara anak mereka.[7]

Dengan metode tartilnya Syahrur juga menemukan bahwa prioritas pemeliharaan anak yatim dengan cara berpoligami sangat dianjurkan dengan adanya keringanan untuk tidak membayarkan mahar bagi para armalah sebagaimana dalam QS. an-Nisa': 127. Dengan demikian karena esensi poligami adalah pemeliharaan anak yatim, maka Allah tidak mensyaratkan (menuntut?) adanya keadilan antara istri-istri sebagaimana tersurat dalam QS. an-Nisa': 129.[8]

Dari pemahaman di atas jelas bahwa upaya rekonstruksi Syahrur terhadap poligami tidak semata-mata normatif, meskipun ia berangkat dari pendekatan bahasa, namun lebih bersifat teologis-sosiologis. Dengan kata lain bahwa poligami tidak lain adalah sebagai solusi atas salah satu permasalahan sosial yang timbul akibat adanya *armalah* (janda), yaitu anak-anak yang hidup terlantar dan miskin kasih sayang.

2. Pakaian Wanita dan Peran Kemasyarakatannya

---

[7] Perlu diketahui bahwa ketika membahas permasalahan poligami Syahrur mengkaitkan dan menekankan pentingnya berbuat baik kepada anak yatim. la mengelaborasi beberapa ayat dan hadis nabi berkenaan dengan anak yatim sebelum merumuskan konsepnya tentang poligami. Bahkan ia menetapkan dua syarat bagi mereka yang ingin poligami; *pertama.* bahwa istri kedua, ketiga dan keempat harus berstatus janda yang mempunyai anak. *Kedua.* selalu memiliki perasaan khawatir tidak dapat berbuat adil terhadap anak yatim. Lihat, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadidah,* hlm. 600.

[8] Muliammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 600.

Konstruksi pemikiran Syahrur tentang pakaian wanita didasarkan atas surat an-Nur: 31;

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ.... وَلاَ يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ.... ﴿٣١﴾

Kata kunci dalam ayat di atas, menurut Syahrur, adalah *"adh-dharb", "al-khumûr"* dan *"al-juyûb"*. Kata *"adh-dharb"* dalam bahasa Arab mempunyai dua arti; *pertama* adalah melangkah di atas muka bumi untuk kepentingan profesi, perdagangan dan jalan-jalan (dengan membandingkan pada QS. an-Nisa': 94 dan 101, QS. al-Maidah; 106) *Kedua,* berarti pembentukan, menjadikan dan pelaksanaan (QS. Ibrahim: 45). Kata *"al-khumûr"* berasal dari kata *"al-khamr"* yang berarti penutup, seperti minuman khamr yang menutupi akal sehat manusia. Oleh karena itu kata *"khumûr"* dalam ayat ini tidak hanya diartikan sebagai penutup kepala saja, melainkan berarti juga penutup bagi bagian tubuh yang lain Adapun kata *"ul-juyûb"* merupakan bentuk jamak dari *"al-jayb"* yang berarti suatu hal yang terbuka dan mempunyai dua tingkat. Ini berbeda dengan penafsiran umum yang mengartikannya sebagai kantong atau lubang pakaian. Dalam konteks ini, Syahrur menjelaskan bahwa *"al-khumûr "* yang dimaksud dalam ayat tersebut dimaksudkan untuk menutup bagian-bagian tubuh baik yang berlekuk, bercelah dan mempunyai tingkat, yaitu bagian di antara kedua belah buah dada, bagian di bawah buah dada, di bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Syahrur menjelaskan bahwa hidung, mata dan mulut juga termasuk da-

lam kategori *al-juyûb,* namun menurutnya, perlu digarisbawahi bahwa mulut, hidung dan mata adalah dalam kategori *al- juyûb azh-zhâhirah* (yang biasa terlihat), bukan *al-khafiyyah* (yang harus tersembunyi). Apalagi bagian-bagian itu terletak di wajah yang merupakan identitas pengenal diri manusia.[9]

Kalimat *"wa lâ yadhribna bi arjulihinna"* dimaksudkan sebagai larangan terhadap kaum wanita agar tidak menampakkan bagian tubuh mereka yang termasuk dalam kategori *al-juyûb*. Hal ini berarti bahwa Allah melarang kaum wanita beriman untuk bekerja dalam bidang-bidang yang menampakkan bagian tubuh yang terlarang, seperti penari *striptease* dan prostitusi. Berarti juga, diperbolehkan dalam bidang-bidang profesi selain kategori ini.[10]

Tentang persoalan jilbab, Syahrur menekankan bahwa ia lebih merupakan persoalan aib dan malu secara adat daripada persoalan halal dan haram.[11] Rumusan ini sangat berbeda dengan rumusan yang selama ini diyakini oleh ulama bahwa busana perempuan tidak dapat dilepaskan begitu saja dari peranan dimensi teologis. Artinya, bahwa membuka aurat atau tidak memakai jilbab adalah sebuah pelanggaran yang harus dikenakan sanksi hukum.[12] Melalui surat an-Nahl, jilbab dikatakan sebagai pakaian yang luar biasa dipakai seorang perempuan sebagai tameng untuk menghindari akibat yang tidak diingin-

---

[9] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 607. Lihat juga, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 363-365.

[10] *Ibid.,* hlm. 613. Lihat juga, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 371-373.

[11] *Ibid.,* hlm. 607.

[12] Nasaruddin Umar, "Antropologi Jilbab" dalam *Ulumul Qur'an,* No. 5, Vol. VI, 1996, hlm. 41.

kan. Bahaya yang dimaksud menurut Syahrur ada dua alternatif, yaitu bahaya alamiah *(al-adzâ ath-thâbi'iy)* dan bahaya sosiologis *(al-adzâ al-ijtimâ'iy)*.[13] Bahaya alamiah *(al-adzâ ath-thâbi'iy)* adalah bahaya yang berkaitan dengan kondisi alam, seperti cuaca panas dan dingin. Seorang perempuan yang memakai jilbab dalam hal ini untuk menghindari dirinya dari bahaya atau penyakit yang diakibatkan oleh kondisi alamiah tersebut, misalnya sinar ultra-violet dalam sinar matahari. Sedangkan bahaya sosiologis *(al-adzâ al-ijtimâ'iy)* adalah bahaya yang menimpa disebabkan oleh pakaian luar yang dikenakannya, kemudian dengan pakaian tersebut ia keluar berjalan menuju suatu tempat yang masyarakatnya mempunyai kebiasaan buruk, misalnya suka mengganggu, mabuk-mabukan dan lain-lain.

Secara historis, turunnya ayat tersebut merupakan refleksi dari situasi khusus yang terjadi pada saat itu di Madinah. Sebagaimana tradisi yang berkembang, kaum perempuan yang menggunakan tutup kepala adalah kaum bangsawan. Mereka hampir tidak pernah mendapatkan gangguan, seperti pelecehan seksual dari orang-orang munafik. Dari sini bahwa seruan untuk menggunakan tutup kepala kepada kaum perempuan ketika itu sangatlah logis dan tepat, yaitu untuk mengurangi (meng-eliminir) timbulnya masalah sosial, di samping memiliki fungsi preventif bagi pemakainya. Dengan demikian ayat ini menurut Syahrur lebih tepat ditempatkan sebagai ayat *ta'lîmât*. Yaitu ayat yang mengandung informasi tentang ajaran yang pernah dipraktekkan pada zaman nabi, khususnya ajaran yang ditujukan kepada istri-istri Nabi. Jadi apabila di suatu waktu dan di suatu tempat tertentu seorang perempuan keluar tanpa menggunakan

---

[13] *Ibid*., hlm. 164.

tutup kepala, menurut Syahrur, tidak bisa dikatakan sebagai sebuah pelanggaran terhadap syari'at dan karenanya tidak berhubungan dengan halal dan haram dalam mengenakannya.[14]

Dalam hal ini jika dikaitkan dengan kaidah ushul bahwa:

الحكم يدور مع علته وجودا وعداما.[15]

maka, pemakaian jilbab, sebagaimana dipahami secara umum, yaitu kerudung/penutup kepala bagi perempuan sekali lagi bukan merupakan perintah mutlak sebagaimana pandangan yang berkembang di negara Pakistan dan Iran. Dalam istilah Farid Wajidi, jilbab tidak lain adalah simbol keislaman seseorang.[16] Abdul Halim juga menyebutkan bahwa jilbab tidak lain berkaitan dengan tidak lebih dari persoalan kemuliaan akhlaq *(mahâsin al-akhlâq)*. Argumentasi itu didasarkan pada sebuah ayat: [illegible] (yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu). Menurutnya, ayat ini adalah *illat* yang *manshûshah*.[17] Dengan kata lain mungkin inilah situasi tertentu yang dalam bahasa Syahrur disebut sebagai ancaman bahaya sosial *(al-adzâ al-ijtimâ'iy)*.

Pemikiran Syahrur yang cukup "provokatif" di atas sudah tentu mengundang banyak respon dari berbagai kalangan. Aunul Abied Syah dan Hakim Taufiq mengatakan bahwa apa-

---

[14] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 531. Baca juga, Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 355.357.

[15] Muhammad ibn Abi Bakar al-Juwaini, *A'lâm al-Muwâqi'in 'an Rabb al-'âlamîn,* Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. 2, 1993, Juz III, hlm. 11.

[16] Farid Wajidi, "Perempuan dan Agama; Sumbangan Riffat Hassan", dalam Fauzi Ridjal (ed.), *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993. hlm. 19.

[17] Nasaruddin Umar, *Antropologi Jilbab,* hlm. 42.

bila dikaitkan dengan konsep *al-hadd al-adnâ* dan *al-hadd al-a'lâ,* kemudian dibandingkan dengan hadis nabi bahwa seluruh bagian tubuh wanita adalah aurat, kecuali wajah dan telapak tangan, maka menurutnya bahwa *al-hadd al-adnâ* dari bagian tubuh yang harus ditutup adalah bagian-bagian yang termasuk kategori *al-juyûb,* sedangkan *al-hadd al-a'lâ*-nya adalah bagian-bagian dalam kategori *mâ zhahara minhâ* (wajah, telapak tangan dan telapak kaki). Konsekuensinya adalah bahwa seorang wanita yang menutup seluruh bagian tubuhnya telah melanggar *hudûd* Allah, begitu juga kaum wanita yang memperlihatkan bagian tubuhnya lebih dari yang termasuk kategori *al-juyûb.* Berarti pula diperbolehkan bagi kaum wanita untuk berpakaian "sekehendaknya", selama masih dalam batasan antara keduanya dan tidak dimaksudkan untuk menunjukkan *az-zînah al-khafiyyah* (perhiasan yang harus disembunyikan).[18]

Bertolak dari pengklasifikasian Syahrur terhadap ayat tentang busana perempuan dan peran kemasyarakatannya sebagai ayat-ayat *ta'lîmât* di atas, maka menjadi logis jika disimpulkan bahwa nampak ia memang tidak bermaksud menjadikan etika berpakaian dan etika sosial perempuan sebagai sesuatu krusial dalam Islam. Salah satu alasan yang mendasari pendapat ini adalah karena adanya keterkaitan yang erat antara etika berpakaian dan etika sosial dengan keberadaan *zaman* dan *makan.*

3. Konsep Waris dan Wasiat

Syahrur membedakan antara wasiat dan waris. Menurutnya, wasiat merupakan pendistribusian harta di mana tidak ada

---

[18] M. Aunul Abied Shah et. al. (editor), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 246.

aturan-aturan yang jelas kecuali ditetapkan oleh pelaku atau manusia itu sendiri, sedangkan waris sudah diatur dalam kitab atau sudah ditentukan oleh Tuhan *(furûdh al-muqaddarah)*. Menurut Syahrur, konsep wasiat dan waris yang selama ini diajarkan oleh kitab-kitab fiqh klasik mesti didekonstruksi karena beberapa alasan. Di antaranya, bahwa secara epistemologis keduanya hanya berkisar pada logika matematis yakni pengurangan, penjumlahan, pembagian dan perkalian. Sedangkan secara sosiologis, keduanya masih sangat kental dengan budaya patriarkhal *(adz-dzukûriyah)* sehingga sangat bias gender.[19] Dalam konteks pembaharuan hukum waris, Syahrur dengan teori *hudûdnya* mencoba menafsirkan kembali ayat-ayat tentang waris. Misalnya QS. an-Nisa' ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ.... ﴿١١﴾

Menurut Syahrur ayat tentang ketentuan warisan ini tidak bisa dinilai sebagai diskriminatif (seperti kebanyakan penilaian kelompok feminis) karena bagaimanapun juga ayat tentang pembagian warisan ini termasuk dalam kategori ayat *hudûdiyyah,* yaitu ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai prinsip-prinsip tentang batas maksimal dan batas minimal.

Dari teori *hudûd* ini Syahrur menegaskan bahwa batasan minimal seorang perempuan adalah separo bagian laki-laki, sedangkan bagian laki-laki sebanyak dua kali lebih besar dari bagian perempuan adalah batasan maksimal. Apa yang ditentukan oleh Allah dalam al-Qur'an mengenai batas tertinggi bagi laki-laki dan batas terendah bagi perempuan dalam pembagian

---

[19] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 221.

waris dimaksudkan agar ijtihad kreatif muncul diantara batas-batas tersebut.[20] Aturan tersebut menurutnya tidak melanggar ketentuan Allah selama tidak melampaui batas yang ditentukan yaitu sebesar 33.3 % bagi perempuan sebagai batas terendah dan 66,6 % bagi laki-laki sebagai batas tertinggi. Jika laki-laki mendapat 70 % dan pihak perempuan 30 % berarti pembagian tersebut keluar dari batas ketentuan Allah *(hudûdullâh)*.[21] Di sini nampak bahwa Syahrur bermaksud menjadikan batas yang telah ditentukan Allah sebagai sisi *istiqâmah* dari ajaran Islam sedangkan ijtihad kreatif di antara batas minimal dan batas maksimal menjadi sisi *hanîfiyyah*-nya. Syahrur mendasarkan argumentasinya pada surat ar-Rum: 30. Menurutnya, disamping menegaskan adanya keselarasan antara al-Qur'an dengan fitrah manusia, ayat ini juga menegaskan bahwa Islam merupakan agama yang mempunyai potensi, kekuatan dan kemampuan untuk mempertahankan eksistensinya.

Menurut Syahrur, prinsip yang dianut dalam hukum pembagian warisan adalah prinsip kira-kira *(taqrîban)* sampai pada ketentuan bahwa laki-laki maupun perempuan masing-masing mendapatkan 50 % (1:1) berdasarkan faktor kejadian dan kebutuhan masing-masing pihak serta besarnya kontribusi yang diberikan kepada keluarganya.[22] Artinya, jika ternyata latar belakang sosial dan ekonomi keluarga yang menjadi basisnya sudah berubah tentu saja keadaan ini memungkinkan pemerataan perolehan harta waris antara laki-laki dan perempuan berdasarkan partisipasi keduanya. Dari sini menurut Syahrur, ruang ijtihad terbuka sesuai dengan kondisi ekonomi, tanggung

---

[20] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 458.

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid,* hlm. 459

jawab keluarga dan keterlibatan kaum perempuan dalam tanggung jawab ekonomi keluarga yang berkembang pada tempat dan waktu tertentu.[23]

Berdasarkan pernyataan di atas bukan berarti bahwa Syahrur tidak setuju sepenuhnya dengan formula 2:1 sebagaimana dijelaskan al-Qur'an, akan tetapi ketentuan tersebut tetap dipandang adil jika dikaitkan dengan kondisi dan struktur ekonomi keluarga yang riil pada saat itu. Dalam bahasa Masdar F. Mas'udi kondisi tersebut dapat dianggap sebagai sebuah kewajaran berdasarkan kaidah: "Batas kuantitatif yang diberikan setelah minus pada dasarnya bukan maksimal, melainkan minimal.[24] Sebagaimana diketahui, bahwa secara historis, beban nafkah keluarga pada saat itu menjadi tanggungjawab laki-laki, sedangkan perempuan sama sekali tidak menanggung beban tersebut. Selain itu, menurut Masdar, sebelum Islam datang, yaitu pada masa jahiliyah, kaum perempuan dieksploitasi dan oleh karenanya tidak diberi hak mewarisi harta peninggalan almarhum. Bahkan lebih tragis lagi perempuan menjadi harta yang diwarisi (QS. an-Nisa': 19). Dari sini perolehan warisan bagi seorang perempuan sebagaimana laki-laki harus dipandang sebagai keputusan yang sangat radikal, sekaligus menerapkan sebuah norma bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama menjadi subyek yang mewarisi.[25] Pada titik inilah Syahrur mencoba mendekonstruksi hegemoni fiqh klasik yang produk-produknya ditetapkan secara statis, kaku dan konvensional.[26]

---

[23] *Ibid.,* hlm. 602-603.

[24] Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan,* Bandung: Mizan, 1999, hlm.-55.

[25] *Ibid.*

[26] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 579.

Dan masalah warisan merupakan bukti nyata kritikan Syahrur terhadap interpretasi para mufassir klasik dari abad pertengahan.

Asghar Ali Engineer ketika menanggapi tuduhan para feminis bahwa Islam, dalam hal waris, bersikap diskriminatif terhadap perempuan menyatakan bahwa kesetaraan laki-laki dan perempuan adalah kategori yang berbeda sama sekali dengan pewarisan. Menurutnya, bahwa yang pertama adalah kategori moral, sementara yang kedua adalah kategori ekonomi. Jika karena beberapa alasan bagian harta warisan yang diberikan kepada satu jenis kelamin lebih besar atau lebih kecil dari yang lain, hal itu tidaklah mengisayaratkan bahwa penerima yang lebih sedikit dianggap lebih rendah martabatnya. Dan sesungguhnya masalah warisan sangat tergantung pada struktur sosial dan ekonomi serta fungsi jenis kelamin tertentu dalam masyarakat tersebut sehingga pandangan superioritas yang dilabelkan pada laki-laki merupakan anggapan yang keliru.[27]

Pembacaan ulang *(re-reading)* Syahrur terhadap ayat-ayat waris dapat disimpulkan dalam tabel berikut:[28]

Penerima	Bagian	Prosentase	Keterangan
Anak Laki-laki	2/3	66,7%	Batas Maksimal
Anak Perempuan	1/3	33,3 %	Batas Minimal
Bapak	2/3	66,7 %	Batas Maksimal
Ibu	1/3	33,3 %	Batas Minimal
2 Anak Perempuan	2/3	66,7%	Batas Minimal

[27] Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam* (terj: Farid Wajidi dan Cici Farikha Assegaf), ttp: Bentang Intervisi Utama, 1994, hlm. 97.

[28] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.* hlm. 460-462.

1 Anak Perempuan	1/2	50%	Batas Minimal
Bapak	1/3	33,3%	Batas Maksimal
Ibu	1/6	16,6 %	Batas Minimal
Kedua orang tua	@1/6	@16,6%	Batas Maksimal sekaligus Minimal

Pada tabel tersebut bagian perempuan pada posisi *al-hadd al-adnâ* sedangkan laki-laki pada posisi *al-hadd al-a'lâ.* Artinya, dua kali lipat (66,6 %) jatah yang mesti diperoleh laki-laki merupakan batas maksimal (dalam kondisi apapun 66,6 % merupakan batas tertinggi yang diperoleh laki-laki). Sementara hak yang mesti diperoleh oleh perempuan yakni 33,3 % merupakan batas minimal (dalam kondisi tertentu perempuan berpeluang mendapatkan bagian diatas 33,3 %). Dengan kata lain bahwa ketentuan bagian perempuan sebanyak separo bagian laki-laki masih dimungkinkan untuk ditambah menjadi lebih besar dari ketentuan dalam al-Qur'an. Sedangkan bagi laki-laki, karena telah berada pada posisi maksimal, maka tidak dapat bisa diberi tambahan lagi.

Berdasarkan rumusan di atas, nampak upaya pembacaan ulang Syahrur terhadap kitab telah menghasilkan sebuah proses transformasi makna literal kepada makna yang lebih setara secara jelas. Karena itu suatu hukum, menurut Syahrur, haruslah tidak dipandang sebagai sebuah penerapan literal sebuah teks yang diwahyukan beberapa abad yang lalu pada masyarakat modern. Jika penerapan literal tersebut dilakukan maka Islam akan kehilangan karakter *hanîfiyyah*-nya.

Sebagai perbandingan, Munawir Sjadzali, salah seorang pemikir reaktualisasi ajaran Islam di Indonesia awal tahun 1980,[29]

---

[29] Elaborasi pemikiran Munawwir Syadzali tersebut antara, lain terdapat dalam, H. Munawir Sjadzali, M.A., Dr. Nurcholish Madjid et-al.,

dapat dikatakan memiliki *mainstream* pemikiran yang sama. Baik Syahrur maupun Munawir menolak model pendekatan tekstual terutama untuk memahami nash-nash hukum.

Kesalahan umat Islam selama ini adalah memposisikan fiqh sebagai syari'ah, atau dalam bahasa Syahrur, memahami ayat-ayat hukum sebagai *al-ayât al-'ainiyyah*. Oleh karena itu masyarakat terbelenggu pada produk-produk fiqh yang sebenarnya merupakan hasil pemikiran ahli fiqh pada masa dan tempat tertentu.

Dalam kesempatan yang lain, ketika melakukan *re-reading* terhadap hukum waris dalam karyanya yang lain, Syahrur berhasil menemukan fakta-fakta penafsiran baru yang berbeda dengan yang ditulisnya dalam *al-Kitâb wa al-Qur'ân*.[30] Jika pada *Al-Kitâb wa al-Qur'ân* Ia mendasarkan pada prinsip *taqrîban* sebagai jalan memahami ayat waris, maka dalam fakta berikutnya ia menemukan bahwa ketentuan 2:1 sebenarnya bukanlah prinsip waris itu sendiri. Pertanyaannya adalah lalu prinsip apa yang dimaksudkannya dalam ketentuan 2:1 tersebut? Menurutnya, apa yang secara literal ada dalam ayat waris merupakan permasalahan nafkah. Kesimpulan ini didasarkan pada kajiannya terhadap kata *"yûshîkum"* atau turunannya, seperti *washiyyah* yang mengandung arti *tawashshul* (berkesinambungan/kontinuitas) dan *asy-syumûl* (menyeluruh).[31] Kata *washiyyah* dalam ayat

---

Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hlm. 1-11.

[30] Karya yang dimaksud adalah *al-Islâm wa al-Imân, Manzûmat al-Qiyâm*. Baca kajian tentang hal ini dalam Sahiron Syamsuddin, "Pembacaan Muhammad Syahur terhadap Beberapa Ayat Gender", (makalah disampaikan pada diskusi rutin tentang gender yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakta, 30 Juni 1999.

[31] Sahiron Syamsuddin, Resensi buku *"al-Islâm wa al-Imân, Manzûmat al-Qiyâm",* dalam *Esensia,* Vol. 1, No. 1, Januari 2000, hlm. 128.

waris, menurut Syahrur, mempunyai konotasi pesan yang harus disampaikan kepada orang yang masih hidup.[32]

Ketentuan bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lebih besar dari anak perempuan, menurut Syahrur merupakan batasan *(al-hadd)* yang tidak boleh dilanggar dalam melaksanakan *washiyyah*-nya. *Washiyyah* yang dimaksud adalah sesuatu yang berhubungan dengan pemberian nafkah kepada anak-anak, karena itu bisa saja seseorang melakukan pembedaan dalam pembagiannya.[33] Baik laki-laki maupun perempuan ketentuan nafkahnya telah dijelaskan dalam *al-Kitâb*, yaitu bagian anak perempuan adalah 33,3 % (minimal) sedangkan bagian laki-laki adalah 66,6 % (maksimal). Prosentase nafkah inilah yang kemungkinannya dapat digeser sampai keduanya memperoleh bagian seimbang (1:1). Di sini dapat diketahui bahwa Syahrur melakukan interpretasi terhadap ketentuan 2:1 dari terminologi warisan menjadi terminologi pemberian nafkah kepada anak.

Berbeda dengan ketentuan *washiyyah* yang dalam pelaksanaannya memungkinkan adanya perbedaan bagian untuk laki-laki dan perempuan, Syahrur menjadikan prinsip pembagian rata *(at-tasâwî)* antara jenis laki-laki dan perempuan dalam pembagian harta waris.[34] Kecuali dalam keadaan-keadaan tertentu sebagaimana disebutkan dalam *al-Kitâb*. Keadaan dimaksud adalah apabila seseorang meninggalkan ahli waris anak perempuan, sebagaimana tercantum dalam ayat:

... فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ .... ﴿١١﴾

---

[32] Muhammad Syahrur, *Al-Islâm wa al-Imân,* hlm. 96.

[33] *Ibid,* hlm. 98.

[34] *Ibid.,* hlm. 99.

Dengan menggunakan metode "*tartil*", yaitu dengan mengkomparasikan kata *"nisâ"'* dalam ayat tersebut dengan ayat-ayat lain, seperti dalam surat an-Nisa': 3, 4, 19 dan surat ath-Thalaq: 1, Syahrur berhasil menemukan pengertian yang utuh terhadap kata *an-Nisâ',* yaitu anak perempuan yang sudah mencapai umur dewasa, baik sudah menikah maupun belum. Berdasarkan hal itu maka penggalan ayat di atas dapat diterjemahkan dengan format baru sebagai berikut: "Maka jika mereka itu perempuan dewasa yang jumlahnya lebih dari dua orang maka bagian mereka 2/3 dari harta warisan dan jika hanya seorang maka bagiannya ½.[35]

Dengan demikian kata *"nisâ'"* dalam ayat tersebut, menurut Syahrur, memiliki posisi yang sangat signifikan, sebab yang menjadi tolok ukur perkara warisan kepada perempuan adalah tingkat kedewasaannya. Bagian 2/3 hanya dapat diberikan kepada perempuan dewasa *(bâlighah)* yang berjumlah lebih dari dua orang. Sedangkan bagian ½ adalah untuk seorang perempuan dewasa. Menurut Syahrur, Jika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan ahli waris perempuan dewasa lebih dari dua orang maka mereka tidak diperkenankan mendapat bagian lebih dari 1/3 harta warisan jika terdapat anak perempuan yang belum dewasa *(al-qâshirah)*.[36] Bagi perempuan dewasa, batas maksimalnya adalah 2/3 bagian. Sedangkan bagi yang belum dewasa, 2/3 menjadi batas minimalnya. Prinsip sama rata untuk kategori anak perempuan dalam hal ini tidak dapat diberlakukan karena tergolong dalam pengecualian.

---

[35] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm.100-105.

[36] *Ibid.*

4. Hubungan Antara Laki-laki dan Perempuan dalam Keluarga (Masalah Kepemimpinan)

Syahrur membagi hubungan laki-laki dan perempuan dalam keluarga (suami-istri) menjadi dua bentuk hubungan dasar. *Pertama,* hubungan kasih sayang *(al-'alâqâh al-'âthifiyyah);* yaitu hubungan cinta kasih sayang dan kesetiaan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan. Jadi seorang laki-laki adalah pakaian bagi perempuan dan perempuan adalah pakaian bagi laki-laki (EOP NM.0 DDD< K 0 &AH &L K 0 <! DD). Kata *"libâs"* berasal dari *"labisa"* yang menurut *lisân al-'Arab* berarti percampuran *(adh-dhamm)* dan saling memasukkan *(at-tadâkhul)*. Jadi hubungan ini merupakan hubungan yang saling mencukupi (melengkapi) antara seorang laki-laki dan perempuan. Mereka dipenuhi dengan perasaan yang tidak ada perbedaan antara satu dengan yang lain. Oleh karenanya, menurut Syahrur, kita semestinya memahami bahwa perempuan bukanlah "kesenangan" *(matâ')* bagi laki-laki, demikian juga laki-laki bukanlah *matâ'* bagi perempuan.[37]

Kedua, hubungan berkaitan dengan permasalahan perekonomian dan hubungan sosial serta yang berkaitan dengannya *(al-'alâqât al-iqtishâdiyyah al-mawdhû'iyyah wa al-'alâqât al-ijtimâ'iyyah an-natîjah 'anhâ wa al-mutabithât bihâ)*. Syahrur mendasarkan hubungan ini pada surat an-Nisa': 34. Ayat tersebut diawali dengan sebuah pernyataan: *"ar-rijâlu qawwâmûna 'ala an-nisâ'"* yang berarti terdapat hubungan subyektif *('alâqat al-mawdhû'iyyah)* bahwa laki-laki mempunyai hak *qiwâmah* atas perempuan. Pembimbingan *(al-qiwâmiyyah)* tersebut dinyatakan bagi laki-laki dan perempuan, dan bukan antara *mu'min* dan *mu'minat, (al-*

---

[37] *Ibid,* hlm. 618-620.

mu'minûna qawwâmûna 'alâ al-mu'minât). Berdasarkan hal ini, semestinya pernyataan tersebut cocok *(shâdiq)* untuk seluruh pelosok bumi, dan oleh karenanya ada illat atas pembimbingan *('illat al-qiwâmiyyah)*. Adapun unsur-unsur yang menggambarkan illat pembimbingan itu adalah:

a. Kekuatan fisiologis *(al-Quwwah al-Fiziyâ'iyyah)*, berdasarkan pada ayat:

... بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ.... (النساء: ٣٤)

b. Kekuatan yang berkaitan dengan ekonomi *(al-Quwwah al-Mâliyyah)*, berdasarkan pada ayat:

... وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ.... (النساء: ٣٤)

Dalam memahami redaksi ayat "*ar-rijâlu qawwâmûna 'alâ an-nisâ',"* Syahrur menyatakan bahwa kata kunci ayat tersebut yang dijadikan alasan bagi superioritas laki-laki dan inferioritas perempuan adalah aspek fisiologis dan aspek ekonomi, yaitu bahwa laki-laki memberi nafkah kepada perempuan (sebagai istri). Dua aspek ini pulalah yang menjadi pokok perdebatan. Menurutnya kehadiran ayat tersebut bukan merupakan justifikasi atas diskriminasi laki-laki atas perempuan, melainkan sebagai legislasi diakuinya kepemimpinan laki-laki *(qiwâmat ar-rijâl)* dan kepemimpinan perempuan *(qiwâmat an-nisâ')*[38]

Fokus perhatian Syahrur tertuju pada kalimat *"ba'dhuhum 'alâ ba'dh"* (sebagian mereka atas sebagian yang lain). Dan karena pengabaian terhadapnya maka terjadi pemahaman yang bias laki-laki. Menurutnya, ungkapan tersebut tidak berarti

---

[38] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 319-320.

bahwa al-Qur'an mengunggulkan laki-laki secara mutlak. Ayat tersebut mencakup baik laki-laki maupun perempuan. Dan bahwa lafal *"ba'dhuhum"* mengandung pengertian sebagian laki-laki, bukan seluruhnya. Demikian juga atas perempuan, maksudnya adalah sebagian perempuan. Jadi kesimpulannya bahwa Allah melebihkan sebagian laki-laki atas sebagian perempuan.[39] Kesimpulan ini juga didasarkan pada surat al-Isra' ayat: 17.

Pemahaman Syahrur terhadap kata *"qawwâm"* dalam ayat tersebut, sangat berbeda dengan pemahaman secara umum. Menurutnya, istilah tersebut adalah sebuah istilah ekonomis. Karena itu bahwa pada waktu-waktu yang berbeda dimensi peran perempuan dalam masyarakat juga berbeda. Dalam hal ini harus diakui bahwa ketika partisipasi perempuan dalam bidang ekonomi dapat dikatakan mandiri dan memberikan penghasilannya untuk kepentingan keluarga, maka alasan bagi kelebihan laki-laki atas perempuan menjadi tergeser karena ia tidak memiliki keunggulan dalam hal ekonomi.[40] Syahrur memberikan ilustrasi jika tiba-tiba suami dalam keadaan buta atau lumpuh sehingga semua pekerjaan dilakukan oleh istri, maka dalam kondisi seperti itu *qiwâmah* dapat pindah ke tangan istri. Hal ini juga berlaku jika suami adalah seorang fakir sedangkan nafkah keluarga berada di tangan istri.[41]

Dengan demikian bahwa pernyataan al-Qur'an bahwa laki-laki adalah "*qawwâm*" atas perempuan tidak serta merta (harus) dipahami bahwa mereka harus menjadi *"qâwim"*. Sebagaimana pandangan Asghar Ali Engineer bahwa ungkapan "adalah

---

[39] *Ibid.*, hlm. 320.

[40] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 620.

[41] *Ibid.*

qawwam" merupakan sebuah pernyataan kontekstual, bukan normatif. Menurutnya, jika dilihat dalam konteks sosial ketika ayat itu diturunkan struktur sosialnya belum mengakui adanya kemitra-sejajaran antara laki-laki dan perempuan. Karena itu kelebihan yang dimaksud di sini bukanlah kelebihan jenis kelamin melainkan kelebihan (keunggulan) fungsional.

Dalam kesempatan lain, Amina Wadud mengutip pendapat Sayyid Quthb mengatakan bahwa penyebutan *qiwâmah* adalah dalam dimensi dukungan material.[42] Namun demikian, ia menambahkan, dukungan material saja tidak cukup karena dalam masalah ini perlu juga dipertimbangkan dimensi spiritual, moral, intelektual dan psikologisnya.[43] Hal ini di samping untuk menghindari cara berpikir kompetitif dan hirarkhis yang cenderung destruktif dan tidak menguntungkan juga sebagai upaya menepis pandangan para penganut aliran materialisme bahwa keunggulan ekonomi adalah segalanya.

Dan sini Syahrur menegaskan bahwa keunggulan dari sisi penciptaan (baca: jenis kelamin) sesungguhnya tidak ada karena realitas membuktikan bahwa keunggulan itu sangat bergantung pada usaha dan kualitas pribadi masing-masing.[44] Pernyataan secara khusus tentang kategori mukmin atau kafir juga tidak ditemukan. Oleh karena itu manakala kondisinya berbalik, yaitu bahwa perempuan sebagai *"qâwimah"* maka yang dimaksud adalah perempuan yang shalihah. Yaitu perempuan yang mempunyai kelebihan dalam dirinya karena memiliki dua sifat dalam

---

[42] Amina Wadud Muhsin, *Wanita dalam Al-Qur'an,* (terj: Yanuar Radianti), Bandung: Pustaka, 1994, hlm. 96.

[43] *Ibid*, hlm. 97.

[44] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah*, hlm. 320.

dirinya, yaitu *qânitât* dan *hâfizhât*.[45] Sifat *"qânitât"* menurut Syahrur cenderung diartikan sebagai sifat/kepribadian orang yang beriman kepada Allah sehingga senantiasa menjaga dan mengantisipasi keadaan yang tidak diharapkan, yaitu terjadinya ketidakharmonisan dalam rumah tangga *(nusyûz)*.

Syahrur kemudian juga menganalisis kata *nusyûz*. Syahrur memahami makna kata *nusyûz,* dengan mengaitkannya dengan pesan yang mendasarinya. Menurutnya, secara literal, ayat tersebut memang mengajarkan laki-laki bagaimana menghukum istri-istri mereka, sekaligus bagaimana memahami psikologi perempuan dan alasan ketidakpatuhan mereka. Pengertian yang seharusnya, menurut Syahrur adalah berkaitan dengan ketidakharmonisan rumah tangga dan bagaimana seorang laki-laki merespons jika ia khawatir kemungkinan istrinya akan *nusyûz*. *Nusyûz* diartikan sebagai keluar dari tanggungjawab kepemimpinan terhadap keharmonisan dan keutuhan rumah tangga. Definisi Syahrur ini sangat berbeda dengan yang selama ini diberikan oleh para mufassir, bahwa *qânitât* adalah bentuk ketaatan secara mutlak kepada suami. Bahkan, kata Syahrur, definisi ini memberikan implikasi pemahaman bahwa perkawinan Muslim tidak lain adalah ajaran persekutuan kaum laki-laki yang menganggap keunggulan dirinya adalah alamiah yang harus dipatuhi. Pemahaman ini menolak pendapat yang *misoginis* bahwa *nusyûz* sebagai perbuatan ketidakpatuhan (pembangkangan) istri terhadap suami yang kemudian diancam dengan tiga tahapan hukuman, yaitu dinasehati, dipisah tidurnya dan dipukul. Pemahaman yang selalu mengemuka dan mendominasi dalam kitab-kitab fiqh klasik.[46]

---

[45] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân.,* hlm. 621.

[46] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 322-323.

Syahrur selanjutnya menyatakan bahwa kata *"dharaba"* tidak bisa diartikan menurut harfiahnya sebagai memukul secara langsung pada bagian tubuh tertentu.[47] Tetapi adalah semata-mata suatu isyarat atau peringatan yang ditujukan untuk menciptakan kesadaran. Jadi, kata *"wadhribûhunna"* sama sekali tidak berhubungan dengan bahwa memukul istri adalah hak suami agar istri patuh. Analisis yang digunakan Syahrur dalam hal ini adalah analisis linguistik. Menurutnya, kata *"dharaba"* memiliki beberapa pengertian yang berbeda yang artinya akan menjadi jelas setelah dikaitkan dengan kalimat-kalimat yang lain. Kata *"dharaba"* digunakan dalam pengertian memukul, selalu dihubungkan dengan kalimat lain, misalnya: QS. an-Nur: 112, az-Zumar: 29 dan at-Tahrim: 10-11. Pengertian memukul secara langsung kadang juga tidak menggunakan kata *"dharaba"*, melainkan sinonimnya; misalnya: QS. adz-Dzariyat: 29, al-Qashas: 15 dan Thaha: 17-18.[48]

5. Hubungan Laki-laki dan Perempuan

Menurut Syahrur, hubungan laki-laki dan perempuan dalam hukum Islam dapat dilihat dari dua bentuk yang sangat berbeda; *Pertama,* berkaitan/berisi *hudûd* Allah, "halal dan haram". Yang dimaksud *hudûd* (*muhaddid*) dalam hal ini dalam pandangan Allah adalah zina. Zina yaitu hubungan persetubuhan seseorang secara langsung antara laki-laki dan perempuan tanpa akad nikah. Zina ini menjadi batas maksimal *(al-hadd al-a'lâ)* dalam hubungan antara pria dan perempuan.

---

[47] *Ibid.,* Lihat juga, Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* hlm. 621-622.

[48] *Ibid.*

Kedua, hubungan antara laki-laki dan perempuan tanpa *al-'alâqah al-jinsiyyah*. Dalam hal ini Allah menyerahkan kepada aturan (etika) yang berlaku di antara manusia, tergantung pada kebiasaan setempat *(al-a'râf al-bald)* atau apa yang dikenal dengan kebiasaan umum *(al-adab al-'âmmah),* yang tentu saja berbeda pada tempat dan waktu tertentu.[49]

Dengan pengklasifikasikan pergaulan laki-laki dan perempuan dalam kategori *hudûd* dan *'urf* maka permasalahan pergaulan laki-laki dan perempuan tersebut selain diserahkan kepada mekanisme *'urf* juga harus sesuai dengan ketentuan-ketentuan *(hudûd)* Allah. Dengan kata lain Syahrur cenderung mengikuti kaidah yang berlaku dalam ushul fiqh *"al-'âdah muhakkamah"* (bahwa kebiasaan (tradisi) yang berlaku dapat dijadikan hukum). Syahrur hanya membatasi bahwa pergaulan itu seharusnya tidak melampaui batas sehingga melakukan zina.

B. Rekonstruksi Metodologis (*Istinbath* Hukum) Muhammad Syahrur tentang Perempuan

Sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya, Syahrur mencatat ada beberapa kesalahan mendasar yang dilakukan oleh para pengkaji perempuan, baik dari kalangan Islam sendiri yang hanya membahas permasalahan perempuan dari sisi fiqhnya saja, maupun dan kalangan non muslim yang melihatnya dari perspektif yang mereka bangun sendiri sehingga bersifat reduksionis. Kesalahan-kesalahan itu antara lain:

1. Tidak adanya pembedaan antara ayat-ayat yang berkaitan dengan hak-hak perempuan dalam *Umm al-Kitâb* dengan ayat-ayat hukum *(hudûd)* dan ayat-ayat pengajaran *(ta'-*

---

[49] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'an,* hlm. 628-629.

lîmât). Hal ini juga terjadi dalam memahami hadis yang berkaitan dengan kedudukan perempuan.[50]

2. Adanya persepsi yang salah dengan menganggap bahwa hasil yang telah dicapai oleh Nabi dalam memperjuangkan hak-hak perempuan adalah hasil yang telah final. Artinya, adalah suatu kesalahan besar anggapan bahwa perjuangan pembebasan perempuan *(tahrîr al-mar'ah)* itu dimulai dengan terutusnya Nabi dan selesai dengan wafatnya Nabi. Sebagai contoh adalah anggapan bahwa perempuan tidak memiliki hak untuk menduduki jabatan politis karena pada masa Nabi tidak ada perempuan yang menduduki jabatan politis.[51]
3. Kesalahan metodologis dalam memahami sebagian ayat yang di dalamnya terdapat kata *"an-nisâ'"*, yaitu surat al-'Imran ayat 14; dan surat al-Baqarah ayat 223 yang berakibat para ulama klasik terjebak dalam situasi yang tidak ada jalan keluarnya, yaitu terbawa pada kesimpulan untuk menjadikan perempuan sebagai *"matâ"'* (sesuatu yang diambil manfaatnya).[52]

Syahrur, satu dari sekian banyak pemikir yang telah menyumbangkan gagasannya tentang fiqh perempuan *(al-fiqh al-mar'ah)* mencoba mengambil bagian dalam perdebatan ini dengan mengajukan model pembacaan baru yang ia klaim sebagai "fiqh baru" Fiqh baru ini ia rumuskan dari eksprementasi interpretatifnya terhadap kitab suci, sehingga ia sampai pada kesimpulan bahwa terma-terma kunci dalam kitab suci, kitab yang berbahasa Arab itu, tidak mengandung unsur sinonimitas.

---

[50] Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'an…,* hlm. 593.

[51] *Ibid.,* hlm. 593-594.

[52] *Ibid.,* hlm. 595.

Pembangkangannya pada sinonimitas bahasa inilah yang menyebabkan Syahrur memilah kitab suci menjadi dua bagian; *al-Kitâb* dan *al-Qur'ân*. Ihwal ini dibahas dalam buku pertamanya dengan tajuk *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Sesuai dengan judul buku ini, Syahrur ingin mengajukan alternatif pembacaannya terhadap kitab suci, khususnya menyangkut ayat-ayat *al-Kitâb,* yaitu ayat-ayat hukum, ayat-ayat yang diturunkan kepada Muhammad sebagai rasul *(risâlah)*.

Untuk mendukung kajiannya, Syahrur menjabarkan konsep *Kainûnah* (derivasi dari *Kâna* yang berarti ada, eksis atau *[dasein, being]), Sairûrah* (derivasi dari *Sâra* yang berarti proses *[process])* dan *Shairûrah* (derivasi dari *Shâra* yang berarti menjadi *[becoming, warden])*. Kalau *Kainûnah* merupakan awal eksistensi, *Sairûrah* merupakan proses yang dilalui dalam waktu, dan *Shairûrah* merupakan akhir eksistensi tadi setelah melalui proses. Dalam konteks kemanusiaan, ketiga konsep ini dapat dipahami bahwa manusia merupakan entitas yang eksis dalam masyarakat *(kainûnah)* yang tidak hidup dalam ruang vakum *(sairûrah)* dan selalu mengalami perubahan dan perkembangan *(shairûrah)*. Ketiga konsep inilah yang mengantarkan Syahrur pada cara mendekati dan memahami kitab suci.[53]

Kitab suci yang diturunkan pada abad ke-7, tandas Syahrur, merupakan teks statis *(kainûnah)* yang hanya mungkin dipahami sesuai dengan konteks dan tantangan zamannya. Secara ontologis, teks kitab suci itu statis, namun secara sosiologis ia dipahami melalui proses sejarah dan perkembangan yang terjadi. Ini artinya, kitab suci itu teks statis dengan pemahaman

---

[53] Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah,* hlm. 27-53.

yang dinamis *(tsabt an-nash wa harkat al-muhtawâ)*. Mengingat kitab suci diturunkan pada komunitas yang memiliki tingkat intelektual yang berbeda serta problem sosial, politik dan ekonomi yang berbeda pula, maka munculnya beragam pembacaan merupakan konsekuensi yang niscaya. Masing-masing tentunya akan memahaminya sesuai dengan latar belakang pembacanya. Di samping itu, perbedaan ruang dan waktu berperan besar dalam memahami kitab suci. Dalam konteks ini, Syahrur menegaskan bahwa hadis merupakan ijtihad pertama nabi dalam pembacaan kitab suci. Namun sayangnya ada kecenderungan untuk menundukkan kitab suci di bawah hadis atau lebih ekstrim lagi di bawah komentar ulama.

Ketika menjelaskan tentang prinsip-prinsip fiqh barunya, Syahrur mengatakan bahwa fiqh baru ini penting dirumuskan karena beberapa faktor.[54] *Pertama,* faktor sosial keagamaan

---

[54] Dalam kaitannya dengan ini, menarik untuk dicermati tawaran Budhy Munawar Rahman (sebagai perbandingan). Baca, Budhy Munawar Rahman, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman" dalam, M, Hajar Dewantoro & Asmawi, *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern,* Yogyakarta: Ababil, 1996, hlm. 13-32. Dalam tulisannya Budhy menyatakan bahwa ada tiga kata kunci yang sangat penting dalam proses rekonstruksi fiqh perempuan, yaitu: *representasi* (dan filosuf Lloytard), *dekonstruksi* (dari Jacques Derrida) dan keterkaitan *pengetahuan dan kekuasaan* (dari Michel Foucault). *Representasi* tidak lain adalah "teks" itu sendiri, (dalam hal ini adalah kitab fiqh). Dan realitas perempuan Muslim adalah fenomena intertekstualitas dari kitab-kitab fiqh tentang perempuan tersebut. Dalam perspektif ilmu sosial, setiap *representasi* adalah bersifat *cultural* dan *sociality constructed* Jadi tidak ada *representasi* yang *natural.* Oleh karena itu untuk menuju kepada rekonstruksi harus dilakukan upaya *dekonstruksi* (pembongkaran) terhadap teks-teks tersebut dengan cara penolakan terhadap pendekatan *either* dan *or* (atau ini atau itu..), dan beralih pada pendekatan *if* (kalau ini maka.., kalau itu maka..). Rekonstruksi juga harus dilakukan dalam kerangka pernahaman terhadap keterkaitan *pengetahuan dan kekuasaan (power and knowledge).* Yaitu

(isykâliyyah ijtimâ'iyyah dîniyyah). Secara sosiologis, faktor ini berangkat dari banyaknya asumsi yang berkutat pada "romantisme sejarah" bahwa pada masa Nabi dan empat khalifah terpercaya merupakan era Islam yang sebenarnya *('ayn al-Islâm)*. Hal ini kemudian berdampak pada raibnya dinamisme pemikiran. Apa yang dianggap halal, haram dan sebagainya selalu dirujukkan kepada apa yang sudah termaktub dalam literature-literatur yang telah ada. Pintu ijtihad ter(di) tutup dengan dalih otentisitas dan orisinalitas identitas Islam. Situasi ini kemudian mewujud kepada kejumudan berpikir masyarakat Islam hingga berabad lamanya. Padahal tantangan zaman selalu mengandaikan reaktualisasi hukum yang ada.

Kedua, yaitu faktor politik *(al-isykâliyyah as-siyâsiyyah)*. Faktor ini sangat berpengaruh utamanya dalam konteks relasi pengetahuan dan kekuasaan *(power and knowledge)*. Relasi ini mengandaikan reproduksi pengetahuan yang dilakukan oleh para penguasa sebagai alat ideologisasi dan legitimasi. Karena bagaimanapun juga kekuasaan yang ditopang oleh pengetahuan yang hegemonik semakin kukuh. Munculnya kitab-kitab fiqh ditengarai tidak lebih sebagai perpanjangan tangan penguasa. Kitab-kitab ini seringkali muncul sebagai alat justifikasi dan legitimasi penguasa dalam melakukan sepakterjangnya. Karena itu kitab-kitab fiqh yang ada hampir dipastikan bias kepentingan.

Faktor ketiga adalah faktor bahasa *(al-isykâliyyah al-lughawiyyah)*. Syahrur menolak dengan tegas sinonimitas *(al-tarâduf)* kata yang sering dipakai dalam kitab-kitab serta literatur-literatur klasik. la menandaskan bahwa kata-kata yang selama ini dianggap sinonim sangatlah berbeda maknanya, karena kata-kata

---

bahwa setiap pengetahuan merupakan kekuasaan dan tidak bisa bebas atau terlepas dari kekuasaan (kepentingan).

itu dipakai dalam konteks berbeda.[55] Sebagai tamsil adalah kata *an-nubuwwah* dan *ar-risâlah*. Kenabian *(an-nubuwwah /'prophecy)* dan kerasulan *(ar-risâlah/message)* dibedakan yakni antara fungsi Muhammad sebagai seorang Nabi *(prophet)* dan Rasul *(messenger)*. Sebagai Nabi, Muhammad menerima seperangkat informasi keagamaan, namun sebagai Rasul, Muhammad menerima korpus hukum. Fungsinya sebagai Nabi erat kaitannya dengan agama *(religius)*, sementara fungsinya sebagai rasul erat kaitannya dengan persoalan hukum *(corpus of legal instructions)*. Dalam konteks *an-nubuwwah* konsekuensinya adalah membenarkan *(at-tashdîq)* dan mendustakan *(at-takdzîb)*, sedangkan dalam konteks *ar-risâlah*, konsekuensinya adalah taat dan maksiat.[56]

Dalam upaya *re-reading* al-Qur'an, sebagaimana tersirat dalam metodologinya, Syahrur termasuk seorang yang di satu sisi menolak kaum fundamentalis yang mengkultuskan doktrin generasi awal Islam, tetapi di sisi lain dia juga tidak termasuk kaum sekularis yang menolak warisan Islam tersebut. Syahrur lebih menekankan pentingnya kontekstualisasi sebuah teks dalam kehidupan masa kini. Oleh karena itu dalam hal ini metode pembacaan Syahrur berbeda dari Bintu Syathi' yang menganggap bahwa tugas penafsir hanyalah menyampaikan makna sebagaimana yang dipahami oleh generasi pertama dengan menggali *the original meaning*.[57] Metode penafsiran Syahrur juga berbeda dengan Nashr Hamid Abu Zayd. Kalau Abu Zayd berawal dari realitas kemudian menuju teks dan kembali lagi

---

[55] *Ibid,,* hlm. 171-173.

[56] *Ibid.,* hlm. 131.

[57] Issa J. Boullata, "Tafsir al-Qur'an Modem: Studi atas Metode Bintusy-Syathi", dalam Dr. 'Aisyah "Abd ar-Rahman, *Tafsir Bintusy-Syati",* Bandung: Mizan, 1996, hlm. 13.

kepada realitas secara dialektis,[58] maka Syahrur berawal dari teks yang kemudian mengkontekstualisasikannya dengan realitas masa kini.

Di samping itu sebagai kelompok yang mencoba menengahi di antara dua taksonomi, yakni skripturalis-literalis dan sekularis, Syahrur mengusung slogan 'kembali ke teks' *(return to the texts)*. Namun slogan ini berbeda dengan apa yang dipahami dan dilakukan oleh kelompok revivalis Islam[59] yang mengusung slogan serupa 'kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah'. Di sinilah terlihat ada perbedaan mendasar antara Syahrur dengan mereka (kelompok revivalis), yaitu bahwa slogan Syahrur untuk kembali kepada teks merupakan sebuah upaya untuk membaca ulang kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks, sehingga otoritas salaf, walaupun dari praktek

---

[58] Metode pembacaan al-Qur'an Abu Zayd ini secara kronologis dapat dipaparkan dalam empat langkah berikut: pertama, penafsiran harus beranjak dari realitas kontemporer agar dapat diketahui motivasi-motivasi penafsiran; kedua, teks diperhitungkan dalam fase keterbentukan atau al-Qur'an sebagai produk budaya; ketiga, teks masuk dalam tataran semiotik atau fase pembentukan atau al-Qur'an sebagai produsen budaya; dan keempat, menghubungkan makna historis teks dengan realitas kontemporer untuk rnenghasilkan signifikansi semiotik baru dari teks untuk kesejahteraan masa kini, di mana signifikansi ini selanjutnya dapat menjadi titik tolak baru untuk melakukan dialog ulang dengan teks. Nasr Hamid Abu Zayd, *Dawâ'ir al-Khawf, Qirâ'ah fi Khithâb al-Mar'ah,* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1999, hlm. 287-291. Lihat juga *Al-Mar'ah fi Khithâb al-'Azmah,* Kairo: Dar an-Nushûsh, t.th., hlm. 116-121.

[59] Kelompok revivalis atau fundamentalis adalah sejenis kelompok konservatif yang merupakan pewaris langsung dari gerakan pembaharuan Islam pra-modern. Namun mereka berbeda dengan kelompok konservarif dalam hal mereka tidak menerima semua praktek dan ideologi yang telah berkembang pada masa lampau. Mereka hanya ingin kembali dalam semangat kaum pembaharuan yang awal atau kepada praktek kaum pendahulu yang awal (otoritas salaf). Lihat Fazlur Rahman, *Islam*.... hlm. 112.

kaum pendahulu yang paling awal sekalipun, tidak lagi dianggap sebagai sumber otoritas keilmuan. Oleh karena itulah, Kurzman memasukkan Syahrur dalam kategori Liberal Islam, sebuah kategori pemikiran yang berlaku kritis, baik terhadap *customary* Islam maupun *revivalist* Islam.[60]

Selanjutnya, secara substantial, pemikiran hukum Islam Syahrur dengan teori *hudûd*-nya sebenarnya mirip dengan sebuah teori yang disampaikan oleh Ziauddin Sardar. Menurut Sardar, syariat Islam adalah seperti sebuah spiral yang terikat dengan batasan-batasannya tetapi bergerak sejalan dengan waktu bersama norma-normanya dan memerlukan usaha pemahaman baru dari umat Islam setiap zaman.[61] Lebih lanjut Sardar mengatakan bahwa Allah sesungguhnya telah menetapkan batasan-batasan *(hudûd)* dimana dengan itu perilaku manusia dapat dinilai Islami atau tidak. Batasan-batasan itu diperlukan guna memberikan solusi terhadap kasus-kasus hukum yang cenderung 'abu-abu'.[62] Perbedaan keduanya terletak pada orientasi dan kelengkapan metodis yang mendukung masing-masing teori. Dari pernyataan Sardar terlihat bahwa produk pemikirannya lebih terasa fiqh oriented, sehingga wajar kalau kemunculan teorinya itu tidak didahului oleh sebuah upaya pembacaan ulang terhadap konsep-konsep dalam al-Qur'an yang terkait. Selain itu, meskipun keduanya adalah sama-sama sebagai ahli di bidang Ilmu Alam yang berbicara tentang Islam, Sardar tidak se "maksimal" Syahrur dalam hal menggunakan teori-teori Ilmu Alam, khususnya matematika, sebagai metode pendekatan terhadap kajian keislaman. Tampaknya hal ini pula

---

[60] Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Sourcebook....*

[61] Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam,* terjemahan oleh Rohmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1987, hlm. 121. hlm. 140.

[62] *Ibid.*

yang menyebabkan teori *hudûd* Syahrur memiliki rumusan metodik yang lengkap-komprehensif sedangkan Sardar tidak memilikinya.

Adapun pengabaian Syahrur terhadap sejarah ketika teks al-Qur'an diturunkan *(asbâb an-nuzûl)* mengesankan bahwa dia terlalu memaksakan penafsiran atas teks agar dapat *shâlih, li kulli zamân wa makân.* Kesan ini diperkuat dengan fakta bahwa Syahrur sangat terpaku pada kajian linguistik[63] sehingga menjerumuskannya kepada sebuah penafsiran yang kering dan jauh dari makna yang terpahami secara integral dalam susunan ayat al-Qur'an. Misalnya, penafsiran Syahrur tentang pakaian perempuan Muslimah. Berdasarkan penafsiran tersebut justru terkesan Syahrur sangat tidak fleksibel (kaku) dalam menerapkan metode kajiannya. Hanya saja apakah semua kesimpulan hukum tersebut merupakan semata-mata konsistensi metodologis ataukah tidak. Implikasinya, apakah batasan minimal di mana seorang perempuan boleh berpakaian "sekehendaknya" asal telah menutup *al-juyûb-nya,* merupakan konsistensi metodologis sebagaimana ketika ia menetapkan batas maksimal (menutup seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan), yaitu metode semantik dan linguistik dengan standar kamus *Maqâyis al-Lughah,* karya Abu 'Ali al-Farisi. Ini berbeda dengan konsep Rahman misalnya, yang tidak semata menggunakan pendekatan kebahasaan, tetapi menggunakan nilai-nilai moral *(moral values)*

---

[63] Dalam hal busana perempuan, upaya rekonstruksi Syahrur sangat jelas diawali dan berpijak pada pendekatan linguistik. Dengan mengkritisi aspek kebahasaan al-Qur'an, Syahrur merumuskan lima asas untuk memahami permasalahan busana perempuan. Diantara asas-asas tersebut, yang pertama adalah asas kebahasaan, dimana ia menolak adanya sinonim sehingga ia membedakan antara *ats-tsaub* dengan *al-libâs, as-sau'ah* dengan *al-'aurah, al-bu'l* dengan *az-zauj* dan sebagainya. Lihat Muhammad Syahrur, *Nahw Ushûl Jadîdah...,* hlm. 335-337.

yang, menurutnya, merupakan *elan vital* yang harus menjadi standar dalam memahami kandungan al-Qur'an.[64]

Dengan mengatakan bahwa ayat tentang jilbab hanya masuk dalam kategori ayat *ta'lîmât* dan bukan ayat *tasyrî'* maka hampir semua model pakaian penduduk dunia tetap dianggap sah menurut Islam karena masih konsisten di antara dua batas, yaitu menutup *al-juyûb* sebagai *al-hadd al-adnâ* dan menutup seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan sebagai *al-hadd al-a'la*. Dengan kata lain, para perempuan Muslimah sebenarnya masih diperbolehkan untuk memamerkan paha, mempertontonkan betis, memperlihatkan perut dan menampakkan rambut mereka.

Apa yang ditawarkan Syahrur dengan rekonstruksi fiqh perempuannya dalam ruang lingkup yang lebih luas, menurut sebuah perspektif, sesungguhnya menunjukkan kesungguhannya untuk memahami al-Qur'an dalam kerangka filsafat humanisme. Demikian setidaknya yang telah disimpulkan oleh Hallaq. Menurutnya pendekatan humanisme itu terlihat dalam teori *hudûd*-nya.[65] Dan dalam kerangka penolakan terhadap praktek misoginis, bukan hal yang aneh kalau kemudian Syahrur cenderung memahami ayat-ayat tentang perempuan ini dari sisi kemanusiaannya, yaitu visi yang berkaitan dengan pembangunan masyarakat berdasarkan kesetaraan gender.

C. Kritik terhadap Pemikiran Hukum Syahrur

Melalui gagasan-gagasannya Syahrur bercita-cita mengukuhkan gagasan "fiqh baru"-nya sebagai pembacaan tandingan terhadap rumusan fiqh klasik yang hingga kini masih begitu

---

[64] Baca, Fazlur Rahman, *Islam,* terj. Ahsin Muhammad, 1997.

[65] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, hlm. 245-250.

kuat mengakar dalam *mindset* cendekiawan Islam. Gagasan fiqh barunya diangkat dari kesadarannya bahwa risalah Muhammad merupakan risalah segala ruang dan waktu, tidak saja risalah masyarakat abad VII H, tetapi milik semua umat di segala ruang dan waktu. Namun permasalahannya adalah megapa fiqh sekarang masih mewarisi "fiqh mazhab negara" imperium Umayyah dan 'Abbasiyyah. Fiqh seolah milik Hanafi, Malik, Syafi'i dan Hanbali, dan di luar *mainstream* itu dianggap "'fiqh liar". Gagasan inilah yang mendorong Syahrur menggagas model fiqh baru tersebut.

Pun demikian, formulasi "fiqh baru" ala Syahrur inipun masih tetap tidak jauh dari permainan kata yang selama ini menjadi ciri khasnya. Dengan caranya ini Syahrur memang tampil lain daripada yang lain karena penguasaannya akan kosa kata Arab yang kemudian dimainkan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Syahrur mencoba menafsirkan kembali ayat-ayat tersebut dengan cara pandang yang lebih *acceptable* dengan kemajuan zaman sehingga fiqh khususnya dan Islam umumnya mampu menjawab problematika zaman yang selalu berubah. Hal ini sesuai dengan kaidah *fiqhiyyah* yang selama ini menjadi dasar filosofi pendapatnya, yaitu *al-Islâm shâlih li kulli zamân wa makân*.

Di samping beberapa hal tersebut, sebagai sebuah produk pemikiran yang orisinil, teori *hudûd* Syahrur tentu memiliki kelebihan. Keunggulan utama dari pemikiran Syahrur ini terletak dalam aspek epistemologinya. Meminjam kerangka epistemologis yang dikembangkan Muhammad 'Abid al-Jabiri,[66] pe-

---

[66] Menurut 'Abid al-Jabiri pemikiran keislaman memiliki tiga buah perangkat kerangka analisis yang khas, yaitu *bayâniy, 'irfâniy* dan *burhâniy.* Epistemologi *bayâniy* didukung oleh tradisi pemikiran fiqh dan ilmu kalam.

mikiran Syahrur terlihat tidak terpaku dan tidak terbelenggu hanya pada satu kerangka epistemologi *bayâniy* saja sebagaimana selalu dilakukan oleh para ulama ushul fiqh sebelumnya, melainkan juga menggunakan kerangka epistemologi yang lain yaitu *burhâniy*.

Dengan menggunakan pendekatan linguistik dipadu dengan metode tematik yang memiliki obyek kajian utama ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa Syahrur menerapkan kerangka epistemologi *bayâniy*. Meskipun dia tidak mengakui otoritas *as-sunnah* dan *al-ijma',* namun pengakuannya akan otentisitas al-Qur'an yang bukan termasuk bagian dari *turâts* sebagai sumber ilmu pengetahuan juga menunjukkan kerangka epistemologi *bayâniy*-nya.

Di sisi lain, pemakaian realitas alam dan sosial di samping otoritas teks sebagai sumber ilmu pengetahuan menunjukkan bahwa Syahrur juga menerapkan kerangka epistemologi *burhâniy*. Tesis yang dikembangkannya bahwa agama Islam adalah agama yang sesuai dengan fitrah dan sejalan dengan keteraturan alam yang dibuktikan dengan mengemukakan beberapa fakta dan peristiwa alam yang tak terbantahkan juga dapat dipahami dalam kerangka epistemologi *burhâniy* yang dia gunakan. Selain itu, pendekatan *at-tahlîli ar-riyîdhiy* yang merupakan upaya penggunaan teori ilmu fisika dalam analisis ilmu keislaman Syahrur ditambah dengan peran akal yang difungsikannya sebagai sarana menuju pemahaman analitis kritis hanya dapat ditemukan dalam kerangka epistemologi *burhâniy*.

Epistemologi inilah yang selama ini mendominasi dan menghegemoni corak pemikiran keislaman. Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-Arabiy,* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1990 dan *Bunyan al-'Aql al-'Arabiy: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzûm al-Ma'rifah ats-Tsaqâfah al- 'Arâbiyyah,* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafiy at-'Arabiy, 1993.

Belajar dari para ulama ushul fiqh klasik, tampaknya Syahrur menyadari bahwa hanya dengan menggunakan sebuah epistemologi sebagai kerangka analisis pemikiran keislaman akan mengantarkan kepada kebuntuan, baik berupa kebuntuan dogmatis-teologis, kebuntuan nihilistik maupun kebuntuan scientifistik, yang berujung kepada ketidak-harmonisan hubungan intern umat Islam dan hubungan ekstern antar umat beragama.[67] Kebuntuan itu terjadi karena masing-masing corak epistemologi keilmuan Islam memiliki keterbatasan dan kelemahan. Epistemologi *bayâniy* yang selalu menjadi primadona para ulama ushul fiqh klasik terbukti telah mengantarkan mereka kepada kebuntuan dogmatis-teologis yang terekspresikan dalam bentuk *truth claim* yang berlebihan dan eksklusivitas yang tidak mengenal kompromi serta mencerminkan pola pikir *"'right or wrong is my country"*. Tentu hal ini tidak kondusif bagi proses pematangan keislaman seseorang, apalagi komunitas Muslim sebagai kelompok dan khususnya jika dihadapkan pada masalah hubungan sosial-keagamaan dalam masyarakat majemuk.

Untuk itulah Syahrur melengkapi kerangka analisisnya dengan menggunakan epistemologi *burhâniy* di samping epistemologi *bayâniy* di mana keduanya sating melengkapi dan tanpa ada prioritas yang satu atas yang lain. Dengan begitu, kekakuan, kekeliruan, ketidaktepatan, anomali-anomali dan kelemahan yang ada pada epistemologi *bayâniy* dapat dikurangi dan diperbaiki dengan epistemologi *burhâniy* dan sebaliknya. Pola hubungan yang saling melengkapi dan tanpa ada prioritas yang

---

[67] M. Amin Abdullah, *"Al-Ta'wîl al-'Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*", dalam al-Jami'ah. Vol. 39, Nomor 2, Juli-Desember 2001, hlm. 385.

satu atas yang lain itu juga bermanfaat untuk menghilangkan kesan finalitas, eksklusivitas dan hegemoni yang dapat menimbulkan kebuntuan, sehingga diharapkan akan dapat menawarkan kemungkinan dihasilkannya sebuah pemikiran hukum Islam yang bernuansa rekonstruktif.

Berdasarkan pengamatan Mahami Munir, salah seorang yang sangat kritis terhadap Syahrur, pemikiran Syahrur yang terkesan radikal tidak lain karena sumber utama pemikiran tersebut adalah dialektika marxisme.[68] Banyaknya kemiripan antara Syahrur dengan Karl Marx dapat dibuktikan pada interpretasinya terhadap masa *(al-'ashr),* yang oleh Syahrur diartikan sebagai suatu periode dari zaman yang di dalamnya hidup sekumpulan orang dengan pola pikir tertentu dan beradat istiadat tertentu serta menggunakan sarana tertentu untuk berproduksi yang semuanya mempengaruhi gaya hidup dan perilaku manusia.[69] Sebagai konsekuensinya, *al-'ashr* menjadi asas dalam memahami Islam dan bukannya Islam yang menjadi asas dalam menyelesaikan permasalahan setiap masa.

Pemikiran Syahrur tentang waktu *(al-'ashr)* dan zaman tersebut memiliki kesamaan dengan dua dasar filsafat Marxisme, yaitu:

1. Realitas material (alam, manusia dan kehidupan). Realitas ini mempunyai wujud obyektif yang ada di luar subyektivitas manusia serta ada dalam bentuk yang terlepas dari kesadaran manusia dan akal manusia memiliki kemampuan untuk menyingkap wujud material itu apa adanya.

---

[68] Mahami Munir Muhammad Tahir asy-Syawwaf, *Tahâfut "al-Qirâ 'ah Mu'âshirah",* hlm. 13.

[69] *Ibid.*

Wujud material itu tidak berada dalam keadaan diam tetapi selalu mengalami proses menjadi.

2. Konsep pemikiran masyarakat. Dasar kedua ini merupakan cerminan dari dasar pertama (materi). Pemikiran merupakan pancaran materi terhadap otak. Pemikiran tersebut senantiasa berubah dan berkembang sejalan dengan perubahan alat-alat produksi dan keadaan masyarakat.

Dari dua dasar tersebut Mahami Munir menyimpulkan bahwa pembagian Syahrur terhadap *nubuwwah* yang memuat sumber-sumber ilmu, hukum-hukum *(qawânin)* statis, hakekat obyektif yang mempunyai wujud di luar kesadaran manusia adalah sebentuk realisasi dari filsafat *materialisme dialektis*.[70] Dan pembagian terhadap *risâlah* yang memuat unsur-unsur tasyri', perkembangan hukum-perbuatan manusia, kondisi pemikiran manusia, pancaran materi terhadap pemikiran adalah bentuk-bentuk konsep filsafat *materialisme sejarah*.[71]

Adapun tentang teori batas *(hudûd)* yang digunakan Syahrur—yang bertumpu pada dua karakter, yaitu *istiqâmah* dan *hanîfiyyah*—ditanggapi oleh Mahami Munir bahwa semua ayat yang di dalamnya terdapat kata *hanîf* tidak berbicara tentang hukum sebagaimana dipahami Syahrur melainkan berhubungan dengan akidah dan perintah kepada para utusan dan pengikut-pengikutnya agar tidak berbuat syirik kepada Allah. *Hanîf* dengan demikian adalah lawan dari kata *syirik*.[72]

Telah menjadi kekhasan bahwa materialisme adalah paham yang tidak mengakui adanya Tuhan, bahkan paham ini meng-

---

[70] *Ibid,* hlm. 20.

[71] *Ibid.*

[72] *Ibid.,* hlm. 71.

anggap bahwa hal-hal yang bersifat ruhaniyah merupakan refleksi dari materi. Keberadaan hal-hal ruhani tidak berdiri sendiri melainkan suatu rangkaian cerminan dari proses badani.[73] Inilah yang mungkin menjadi kekhawatiran Mahami Munir, dan jangan-jangan Syahrur pun menganggap bahwa aturan-aturan hukum itu pun berasal dari materi, bukan dari Tuhan.

Menurut Dale F. Eickelman meskipun Syahrur dalam mengungkap kegelisahan akademiknya mengambil analog dari kebenaran Copernicus yang memberangus tradisi taklid dalam sistem rotasi tata surya, tetapi sesungguhnya Syahrur sendiri adalah seorang Copernican.[74] Syahrur adalah seorang yang mengembangkan proyek Copernicus dalam interpretasi al-Qur"an.[75] Seandainya asumsi ini benar, maka Syahrur berarti lebih beruntung daripada Copernicus yang harus membayar penemuan kontroversialnya dengan kematian.

Ide-ide Syahrur diakui atau tidak telah memberikan warna baru dalam interpretasi teks al-Qur'an. Karena merupakan pemikiran yang sama sekali baru, maka tidak heran kalau menghadapi banyak tantangan. Sampai penelitian ini dilakukan

---

[73] Lihat, Murtadha Mutahhari, *Masyarakat dan Sejarah, Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya,* Bandung: Mizan, 1992, hlm. 84.

[74] Analogi tersebut adalah sebuah kasus di mana pernah selama ratusan tahun orang meyakini bahwa matahari mengelilingi bumi. Kayakinan ini kemudian dipatahkan oleh seorang ilmuwan bernama Copernicus dengan mengatakan bahwa bumilah yang mengelilingi matahari, bukan sebaliknya. Analogi mi kemudian mendorong Syahrur untuk melihat doktrin yang berkembang dalam keilmuan Islam sehingga dia menemukan bahwa di sana tidaklah lebih baik dan tradisi dalam spesialisasi keilmuannya sendiri. Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân...,* hlm. 29-30.

[75] Dale F. Eickelman, "The Inside Islamic Reformation", dalam *The Wilson Quarterly* Vol. 22 No. 1, Winter, 1998.

sudah ada beberapa buku yang diterbitkan sebagai reaksi balik terhadap ide-ide Muhammad Syahrur dalam bukunya itu, baik dari kelompok yang mendukung maupun yang menentangnya. Kelompok pertama misalnya diwakili oleh Halah al-'Uri[76] dan Jamal al-Banna[77], sedangkan kelompok kedua dipelopori oleh Khalid al-'Akk, Salim al-Jabi, Mahami Munir Muhammad Tahir al-Syawwaf dan Ahmad 'Umran.

Secara garis besar, penolakan terhadap pemikiran Muhammad Syahrur sebenarnya dapat dikategorikan kepada dua kelompok: *pertama,* kelompok yang menolak karena alasan metodologis. Khalid 'Abd ar-Rahman al-'Akk misalnya, menyatakan bahwa kesalahan utama Syahrur terletak pada pelanggaran yang dia lakukan terhadap metodologi tafsir al-Qur'an yang secara ilmiah sudah dianggap baku.[78] Lebih lanjut menurut Salim al-Jabi, karena Syahrur tidak mengikuti metodologi penafsiran yang sudah ada, maka dia diibaratkan seperti orang sedang meraba-raba apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang tanpa memiliki landasan apa pun. Kritik keras al-Jabi itu sebagaimana dituangkan dalam sebuah ungkapan: *"kazzaba al-munajjimûn walaw shadaqû".*[79] Ibrahim 'Abd ar-Rahman Khalifah, seorang Ketua Departemen Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an Fa-

---

[76] Uraian tentang dukungan Halah al-'Uri terhadap pemikiran Syahrur, baca Halah al-'Uri, *Qira'ah fi Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Fikr, t.th. Dalam bentuk artikel al-'Uri juga memberikan komentar serupa, baca Halah al-'Uri, *"Qira'ah fi Al-Kitâb wa at-Qur'an"* dalam *Mimbar asy-Syarq,* No. 14 Th. 11 Safar 1415 H/Juli 1994 M, hlm. 152-158.

[77] Komentar selengkapnya baca Jamal al-Banna, *Nahw Fiqh Jadîd,* Kairo: Dar al-Fikr al-Islamy, 1996.

[78] Khalid 'Abd ar-Rahman al-'Akk, *Al-Furqân wa al-Qur'ân,* Damaskus: al-Hikmah, 1994, hlm. 5.

[79] Salim al-Jabi, *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah*..., hlm. 7.

kultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar Kairo menyatakan bahwa "sebuah penafsiran makna ayat al-Qur'an yang menyimpang dari pengertian yang terbetik dalam pikiran *(al-mutabadir fi al-fahm)* dapat disinyalir sebagai penafsiran yang lebih dekat kepada kesalahan, apalagi kalau diikuti oleh kejanggalan-kejanggalan dari aspek yang lain".[80]

Kedua; kelompok yang menolak karena pengaruh pemikiran yang melatarbelakangi ide-ide keislaman Syahrur. Kelompok ini menyimpulkan bahwa sumber utama pemikiran Syahrur adalah dialektika marxisme, sebagaimana yang tersirat dari judul bukunya: *"Qirâ'ah Mu'âshirah"*. Menurut Mahami Munir asy-Syawwaf dengan judul buku seperti itu berarti bahwa waktu adalah landasan pemahaman dan pemikiran anak manusia untuk memenuhi segala kebutuhannya dan bahwa realitas material adalah sumber ilmu pengetahuan.[81]

Bagi kalangan yang tidak sependapat, gagasan dekonstruktif sekaligus rekonstruktif Syahrur dinilai sebagai *an enemy of Islam* dan "a *western zionist agent"*. Dr. M. Sa'id Ramadhan al-Buty misalnya, di sebuah jurnal Timur Tengah bernama *Nahjul Islam* menulis gugatan dengan judul *aI-Khilfiyyah aI-Yahûdiyyah li Syi'âri Qirâ'ah Mu'âshirah.* Lebih lanjut Dr. Syauqi Abu Khalil sembari mengulangi gugatan al-Buty menganggap karya Syahrur sebagai perpanjangan tangan zionis *(tanfîdz li washiyah as-sahyuniyyah)*. Selain itu, tudingan yang tidak kalah pedasnya, sebagaimana diungkapkan Dale F. Eickelman bahwa pada tahun 1993, seorang penjual buku di Kuwait menganggap bahwa buku

---

[80] Ibrahim 'Abd ar-Rahman Khalifah, *Minnat al-Mannân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Kairo: Al-Azhar, 1994.

[81] Mahami Munir Muhammad Tahir asy-Syawwaf, *Tahâfut al-Qirâ'ah Mu'âshirah",* hlm. 29-30.

Syahrur lebih berbahaya daripada *Satanic Verses*-nya. Salman Rusydie, mengingat Syahrur menulis karya tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemeluk Islam.[]

BAB V

PENUTUP

Dengan pertolongan Allah SWT, tulisan ini dapat terselesaikan, dan berikut kesimpulan yang dapat penulis sampaikan:

Pertama, pemikiran Muhammad Syahrur tentang perempuan merupakan pemikiran yang berupaya mencari konsep tentang status dan kedudukan perempuan dalam hukum Islam. Dengan cara *re-reading* terhadap teks-teks keislaman, yakni al-Qur'an dan as-Sunnah, ia berhasil merekonstruksi berbagai pemikiran signifikan dalam fiqh perempuan *(fiqh al-mar'ah)*. Dengan didasari oleh teori *hudûd* yang dimanifestasikan sebagai *al-hadd al-adnâ* dan *al-hadd al-a'lâ,* Syahrur berani menegaskan bahwa poligami dalam Islam adalah sesuatu yang sah asal diformulasikan dalam batas-batas kuantitas maupun kualitas seperti yang ia tawarkan. Dalam bidang waris dan wasiat, Syahrur menawarkan sebuah solusi yang menghilangkan *image* diskriminatif seperti yang selama ini disimpulkan oleh para ulama fiqh. Perbandingan 2:1 dalam pembagian warisan al-Qur'an ditafsirkan oleh Syahrur bahwa 2 bagian (66 %) bagi laki-laki adalah batas maksimal sedangkan 1 bagian (33 %) bagi perempuan

adalah batas minimal. Dalam bidang pakaian perempuan, Syahrur terlihat agak "liberal" dengan mengatakan bahwa yang harus ditutup *(al-hadd al-adnâ)* adalah bagian-bagian yang termasuk kelompok berlubang, berlekuk, berlipat dan bercelah, kecuali pada bagian-bagian yang tidak seharusnya tertutup. Hal ini merupakan akibat pengklasifikasian ayat tentang pakaian perempuan dalam kategori *ta'lîmât,* bukan *hudûd*. Dalam hal hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga, Syahrur termasuk dalam kelompok yang tidak menganut prinsip bahwa suami harus selalu menjadi *qawwâm* atas istri. Hal itu karena masih harus mempertimbangkan kondisi fisik dan kondisi ekonomi. Dengan kata lain kepemimpinan seorang suami adalah *al-hadd al-a'lâ* dalam keluarga apabila kedua syarat tersebut terpenuhi. Demikian juga istri memiliki peluang menjadi pemimpin dalam keluarga apabila ia memenuhi kedua syarat tersebut sedangkan sang suami tidak. Adapun tentang hubungan laki-laki dan perempuan, Syahrur cenderung menyerahkan kepada mekanisme kepada masing-masing lingkungan hanya saja tidak boleh melampaui *al-hadd al-a'lâ*-nya, yaitu berzina.

Kedua, akar rekonstruksi fiqh baru Syahrur pada dasarnya terletak pada tiga faktor, yaitu; faktor sosial keagamaan *(al-isykâliyyah al-ijtimâ 'iyyah ad-dîniyyah),* yang menggambarkan banyaknya asumsi "romantisme sejarah" yang berdampak pada raibnya dinamisme pemikiran sehingga menciptakan kejumudan berpikir masyarakat Islam. Faktor politik *(al-isykâliyyah as-siyâsiyyah),* yaitu pengaruh relasi antara pengetahuan dan kekuasaan (*power and knowledge)*. Munculnya kitab-kitab fiqh ditengarai sebagai perpanjangan tangan dan alat justifikasi dan legitimasi penguasa, sehingga kitab-kitab fiqh menjadi bias kepentingan. Adapun yang ketiga adalah faktor bahasa *(al-*

isykâliyyah al-lughawiyyah), yaitu berupa apresiasi penolakan Syahrur terhadap sinonimitas *(at-tarâduf)*, karena kata-kata itu dipakai dalam konteks yang berbeda.

Ketiga, dalam upaya rekonstruksi pemikiran hukumnya, Syahrur mencoba menengahi di antara dua taksonomi, yakni skripturalis-literalis dan sekularis. Syahrur mengusung slogan 'kembali ke teks' *(return to the texts)*. Slogan Syahrur untuk kembali kepada teks merupakan sebuah upaya untuk membaca ulang kitab suci dengan perangkat epistemologi yang diturunkan dari teks, sehingga otoritas salaf, walaupun dari praktek kaum pendahulu yang paling awal sekalipun, tidak lagi dianggap sebagai sumber otoritas keilmuan. Oleh karena itulah Syahrur hanya mengakui al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber hukum *(mashâdir at-tasyri')* dan menolak beberapa sumber hukum lain, seperti *as-sunnah* serta hasil formulasi para ulama usul, seperti *ijma', qiyas, mashlahah* dan sebagainya dalam pemahaman konvensional. Atau Syahrur tetap mengakui keberadaan sumber-sumber tersebut dengan konsep dan aplikasi yang baru. Al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber dibaca ulang oleh Syahrur dengan pendekatan linguistik dan teknik serta didukung berbagai pendekatan ilmu-ilmu sosial yang lain.

Demikianlah kesimpulan atau konklusi yang dapat penulis kemukakan. Selanjutnya pada akhir tulisan ini ada beberapa hal yang dapat penulis sarankan:

Pertama, terlepas bahwa Syahrur belum berhasil memberikan jawaban yang dapat diterima oleh semua pihak, terutama oleh para pakar tafsir yang menganggap dirinya sebagai yang lebih berkompeten, pemikiran rekonstruksi fiqh perempuan Syahrur merupakan sumbangan yang cukup berharga, utamanya bagi dunia feminisme. Oleh karenanya tidak berlebihan

apabila pola-pola pendekatan modern terhadap ushul fiqh mulai diberi tempat dalam tradisi studi hukum Islam, tanpa melupakan pola-pola klasik.

Kedua, tidak seperti halnya pemikir Islam lain, semisal Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Arkoun, Riffat Hassan, Ashar Ali Engineer, pemikiran Syahrur relatif belum banyak didiskusikan. Oleh karena itu pemikiran serupa tentu akan sangat dibutuhkan sebagai bahan perbandingan bagi para "Syahrurian" khususnya dan para pemerhati kajian keislaman umumnya, terutama penelitian terhadap validitas pendekatan linguistik Syahrur yang selalu menjadi sasaran kritik para pembacanya.

Wallâhu a'lam bis-Shawâb. []

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, *"Al-Ta'wîl al-'Ilmi: Ke arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci"*, dalam al-Jami'ah. Vol. 39, Nomor 2, Juli-Desember 2001.

_____, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer, dalam *"Mazhab" Jogja*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2000.

'Abied Shah, M. Aunul et. al. (editor), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.

Abu Zayd, Nasr Hamid, *Al-Mar'ah fî Khithâb al-'Azmah*, Kairo: Dâr an-Nushûsh, t.t.

_____, *an-Nash, as-Sulthah, al-Haqîqah: al-Fikr al-Dîniy bayn Irâdat al-Ma 'rifah wa Irâdat al-Haymanah*, Kairo: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1995.

_____, *At-Tafkîr fî Zamân at-Takfîr,* Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995.

_____, *Dawâ'ir al-Khawf, Qirâ'ah fi Khithâb al-Mar'ah,* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy, 1999.

Adams, Charles J., "Qur'an" dalam Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion,* Vol. 12., New York: Macmillan Publishing Company.

Al-'Akk, Khalid Abd ar-Rahman, *Al-Furqân wa al-Qur'ân,* Damaskus: al-Hikmah, 1994.

Albab, Ja'far Dakk, "Taqdîm al-Manhaj al-Lughawiy fî al-Kitâb" dalam Muhammad Syahrur, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah*

Mu'âshirah, Cet II, Damaskus: al-Ahali li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzi'. 1990.

Al-Amidi, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm,* Kairo: Mu'assasah al-Nahdhah, t.th.

Al-Attas, Naquib, *Islam dan Sekularisme,* Terj. Haidar Bagir, Bandung: Pustaka, 1986.

Al-Banna, Jamal, *Nahw Fiqh Jadîd: Munthaliqât wa Mafâhim Fahm al-Khithâb al-Qur'âniy*, Kairo: Dar al-Fikr al-Islamiy, t.th.

Al-Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawâbith al-Mashlahah fî syarî'ah al-Islâmiyyah* Damaskus: Dâr al-Muttahidah, 1990.

Al-Faruqi, Ismail Raji, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* Terj. Anas Wahyudi, Bandung: Pustaka, 1984.

Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl,* Mesir: Nûr ats-Tsaqafah, t.th.

Al-Jabi, Salim, *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah li ad-Duktûr Muhammad Syahrûr Mujarrad Tanjîm*, Damaskus: AKAD, 1991.

Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, Isykâliyyât al-Fikr al-'Arabiy al-Mu'ashir, Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989.

_____, *Takwîn al-'Aql al-Arabiy,* Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabiy, 1990.

_____, *Bunyan al-'Aql al-'Arabiy: Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyyah li Nuzûm al-Ma'rifah ats-Tsaqâfah al- 'Arâbiyyah*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafiy at-'Arabiy, 1993.

_____, *Post-Tradisionalisme Islam*, Terj. Ahmad Basso, Yogyakarta, LKiS, 2000.

Al-Juwaini, Muhammad ibn Abi Bakar, *A'lâm al-Muwâqi'in 'an Rabb al-' Âlamîn,* Cet. II, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Khathib, Muhammad 'Ajjaj, *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn,* Mesir: Maktabah Wahbah, 1963.

An-Na'im, Abdullah Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties. Human Right and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.

Al-Qaththan, Manna', *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân,* ttp: tnp, t.th.

Al-'Uri, Halah, *"Qira'ah fi Al-Kitâb wa at-Qur'an"* dalam *Mimbar asy-Syarq,* No. 14 Th. 11 Safar 1415 H/Juli 1994 M.

_____, *Qira'ah fi Al-Kitâb wa al-Qur'ân,* Kairo: Dar al-Fikr, t.th.

Ali, A. Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (editor), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.

As-Shalih, Subhi, *Mabâhis fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Beirut: Dâr al-'Ilm, 1997

Asy-Syairaziy, Abu Ishaq, *Al-Lumâ' fi Ushûl al-Fiqh,* Makkah: Muhammad Soleh Ahmad Mansur al-Baz, t.th.

Asy-Syawwaf, Mahami Munir Muhammad Thahir, *Tahâfut "al-Qirâ'ah Mu'âshirah",* Cyprus: Asy-Syawwâf li an-Nasyr wa ad-Dirâsât, 1993.

Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Juz I, ttp: Dâr al-Ihyâ', 1957.

Az-Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmiy,* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.

Arkoun, Mohammed, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa as-Siyâsah*, Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmiy, 1986.

Baker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat,* Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Barnadib, Imam, *Filsafat Pendidikan, Sistem dan Metode,* Yogyakarta: Andi Offset, 1994.

Bell, Richard, *The Qur'an*, Eidenburgh

Boullata, Issa J., "Tafsir al-Qur'an Modem: Studi atas Metode Bintusy-Syathi", dalam Dr. 'Aisyah 'Abdurrahman, *Tafsir Bintusy-Syati",* Bandung: Mizan, 1996

Clark, Peter, "The Syahrur Phenomenon: A Liberal Islamic Voice from Syria", dalam *Islam and Christian-Muslim Relations,* Vol. 7 No. 3, 1996.

Commins David, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914" dalam *International Journal of Middle East Studies,* 18 (1986).

_____, "Syria" dalam John L. Esposito et.al. (ed.). *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World,* , vol. IV, New York & Oxford: Oxford University Press, 1995.

Eickelman, Dale F., "The Inside Islamic Reformation", dalam *The Wilson Quarterly* Vol. 22 No. 1, Winter, 1998.

Engineer, Ashghar Ali, *Hak-hak Perempuan dalam Islam,* terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, Yogyakarta: LSPPA & CUSO Indonesia, 1994.

_____, "Perempuan dalam Syari'ah, Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. V, Tahun 1994.

_____, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Terj. Agung Prihantoro. Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Fayed, Zakariya, *al-Almâniyyah, Nasy'atuhu wa Atsâruhu fî asy-Syarq wa al-Gharb*, Kairo: Zahra' li al-I'lâm al-'Arabiy, 1988.

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul al-Fiqh,* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hanafi, Hassan, "Mâdzâ Ya'ni al-Yasâr al-Islâmiy", dalam *Jurnal al-Yasar al-Islâmiy*, Januari, 1981.

Hassan, Riffat, dan Mernissi, Fatima, *Setara di Hadapan Allah,* terj. Tim LSPPA, Cet II, Yogyakarta: Lembaga Studi Pengembangan Perempuan dan Anak (LSPPA), 1996.

Ilyas, Yunahar, *Feminisme dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 1997.

Imarah, Dr. Muhammad, *al-Islâm baina at-Tanwîr wa at-Tazwîr*, Kairo: Dâr asy-Syurûq.

Izutsu, Toshihiko, *God and Man in The Koran: Semantics of Koranic Weltanschaung* New Hampshire USA: Ayer Company Publisher Inc.: 1987.

Khalifah, Ibrahim 'Abd ar-Rahman, *Minnat al-Mannân fî 'Ulûm al-Qurân*, Kairo: Al-Azhar, 1994.

Khalaf, 'Abd al-Wahhab, *Mashadir at-Tasyri' al-Islâmiy dî Mâ lâ Nashsha fîh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1988.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook,* New York & Oxford: Oxford University Press, 1998.

Martin, Richard C. (ed.). *Approaches to Islam in Religious Studies,* Tucson: The University of Arizona Press, 1985.

Mas'adi, Ghufron A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998

Mas'udi, Masdar Farid, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan,* Cet.II, Bandung: Mizan, 1999.

Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in the Modem Muslim Society*, Bloomingtoon: Indian University Press, 1987.

_____, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, Addison: Wesley Publishing Company, 1991.

Minhaji, Akh., "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh", dalam *Jurnal al-Jâmi'ah*, No. 63/VI/1999.

Muhsin, Amina Wadud, *Perempuan dalam Al-Qur'an*, terj. Yanuar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.

Mutahhari, Murtadha, *Masyarakat dan Sejarah, Kritik Islam atas Marxisme dan Teori Lainnya*, Bandung: Mizan, 1992.

Nasr, Syed Hossein, *Man and Nature,* London: 1976.

Poesporodjo, W., *Interpretasi: Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1987.

Pringgodogdo, A.G., dkk., *Ensiklopedi Umum,* Yogyakarta: Kanisius, 1977.

Rahman, Budhy Munawar, "Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Konteks Perubahan Zaman" dalam: M. Hajar Dewantoro dan Asmawi (editor), *Rekonstruksi Fiqh Perempuan dalam Peradaban Masyarakat Modern,* Yogyakarta: Ababil, 1996.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

_____, *Islam*, Chicago: Chicago University Press, 1979.

_____, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*, Chicago: Chicago University Press, 1982.

_____, "Implementation of The Islamic Concept of States in The Pakistani Milliu", dalam *Islam in Transition: Muslim Perspectives,* John Donohu & John L. Esposito, Jakarta: Rajawali, 1993.

_____, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1996.

Rippin, Andrew, *Muslims, Their Religious Beliefs and Practices, Contemporary Period*, Vol. II, London and New York: Routledge, 1993.

Sardar, Ziauddin, *Masa Depan Islam,* terjemahan oleh Rohmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1987.

_____, "Teknologi dan Kemandirian Domestik: Sebuah Alternatif Islam", dalam *Ulumul Qur'an,* No. 8, 1991.

Schulza, Reinhard, *A Modern History of the Islamic World,* London: I.B. Tauris, 2000.

Sjadzali, H. Munawir, M.A., Dr. Nurcholish Madjid et-al., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam,* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Subhan, Zaitunah, *Tafsir Kebencian, Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur'an*, Cet. I, Yogyakarta: LkiS, 1999.

Syahrur, Muhammad, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah,* Cet. II, Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1990.

_____, *Dirâsah al-Islâmiyyah Mu'ashirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama',* Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1994.

_____, *Masyru' al-'Amal al-Islâmiy,* Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 1999.

_____, *Nahw Ushûl al-Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy: Fiqh al-Mar'ah,* Damaskus: al-Ahâliy li at-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', 2000.

_____, "Islam dan Konferensi Dunia tentang Perempuan di Beijing, 1995" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global.,* Jakarta: Paramadina, 2001.

_____, *Islam* dan *Iman, Aturan-aturan Pokok,* diterjemahkan oleh M. Zaid Su'di, Yogyakarta: Jendela, 2002.

Syamsuddin, Sahiron, "Intertekstualitas dan Analisis Linguistik Paradigma Syahrur (Studi atas Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer M. Syahrur)", makalah yang disampaikan dalam Studium General tentang Kajian Tafsir Kontemporer yang diadakan oleh HMJ Tafsir Hadits di IAIN Sunan Kalijaga pada tanggal 15 Mei 1999.

_____, "Pembacaan Muhammad Syahur terhadap Beberapa Ayat Gender", (makalah disampaikan pada diskusi rutin tentang gender yang diselenggarakan oleh Pusat Studi Wanita IAIN Sunan Kalijaga Yogyakta, 30 Juni 1999.

_____, resensi buku *"al-Islâm wa al-Imân, Manzûmat al-Qiyâm",* dalam *Esensia,* Vol. 1, No. 1, Januari 2000.

_____, "Metode Intertekstualitas Muhammad Syahrur dalam Penafsiran Al-Qur'an", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (eds.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Syari'ati, Ali, *Membangun Masa depan Islam,* Bandung: Mizan, 1988.

Tim Redaksi Ikhtiar Baru van Hoeve, *Ensiklopedi Hukum Islam,* Vol. VI, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1996.

'Umar , Nasaruddin, *Antropologi Jilbab,* dalam *Ulumul Qur'an,* No. 5, Vol. VI, 1996.

'Umran Ahmad, *Al-Qirâ'ah Mu'âshirah li al-Qur'ân fi al-Mîzân,* Libanon: Dâr an-Nafâ'is, 1995.

Wajidi, Farid, "Perempuan dan Agama; Sumbangan Riffat Hassan", dalam Fauzi Ridjal (ed.), *Dinamika Gerakan Perempuan di Indonesia,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity,* London and New York: Routledge, 1988.

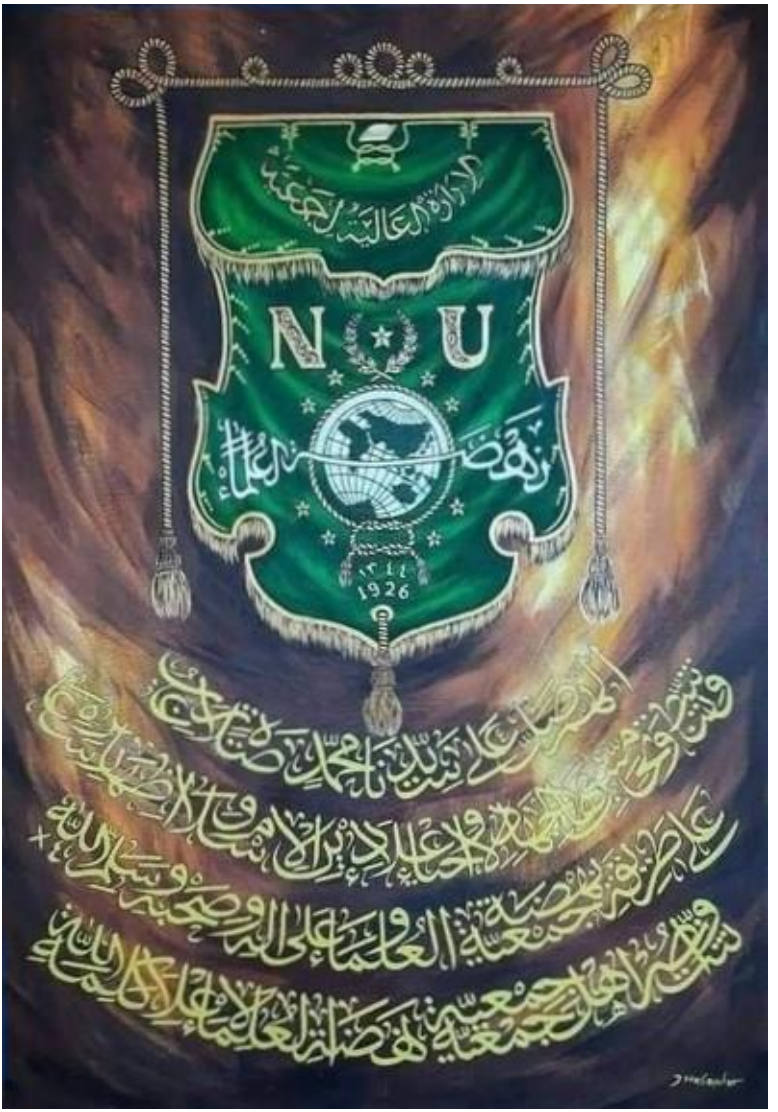
Zahrah, Abu, *Ushûl fiqh,* Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

TENTANG PENULIS

Moh. Khasan, M.Ag lahir di Kudus, 12 Desember 1974. Pendidikan dasar ditempuh di SD Adiwarno 03 Kudus (1980-1986). Kemudian melanjutkan ke MTsN Prambatan Kidul Kudus (1986-1989). Pendidikan SLTA ditempuh di kota Yogyakarta, yakni di MAN Yogyakarta I (1989-1990) dan MAPK Yogyakarta (1990-1993). Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang (1993-1998). Pendidikan S2 diselesaikan di Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang Konsentrasi Hukum Islam (2000-2003).

Sekarang aktif sebagai dosen di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang sejak tahun 2003 sampai sekarang.

Saat ini penulis tinggal di Jl. Bukit Tunggal III Blok C 2A No. 8 Permata Puri Ngaliyan.[]


N U
1926

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA